PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL PERÚ

ESCUELA DE POSGRADO



Título

IDEALISMO Y ESTÉTICA EN LA FILOSOFÍA DE SCHOPENHAUER

TESIS PARA OPTAR EL GRADO ACADÉMICO DE MAGÍSTER EN FILOSOFÍA

AUTOR

Roger Antonio Pérez García

ASESOR/A

Kathia Hanza Bacigalupo

2019

Resumen

La presente investigación tiene como propósito analizar la relación entre estética e idealismo en la filosofía de Schopenhauer. Para ello, se analiza primero la relación entre la epistemología y la metafísica schopenhaueriana. Allí, analizamos las bases y criterios cognitivos propuestos por Schopenhauer de cara a la posibilidad y sentido de su metafísica. Argumentamos que el argumento central del idealismo se completa en la metafísica a través del análisis del sujeto de conocimiento en el devenir de la naturaleza como objetivación de la Voluntad. En vista de ello, sostenemos que falta un punto de conexión intuitivo entre ambas teorías y que, dicho punto de conexión lo provee la experiencia estética. La estética de Schopenhauer es analizada en función de la actividad cognitiva del sujeto como una actividad constitutiva del mundo y las representaciones entre las que se cuenta la Idea platónica. En ese sentido, entendemos la doctrina metafísica de la estética de Schopenhauer como complemento y compleción del análisis trascendental de la experiencia, y las Ideas como una bisagra o conexión entre la representación y la Voluntad. El filosofar o la reflexión filosófica de Schopenhauer es expuesta como una consideración estética, más no estetizante, del mundo.

Piedad estética: tener un respeto religioso a las apariencias, hollar la tierra sin la nostalgia del cielo, creer que todo puede ser una flor y no solamente absoluto. Si nunca lamentaste el carecer de alas para no profanar la naturaleza con tus crueles pasos humanos, entonces nunca has amado la tierra […]. Puedes mirar a lo alto todo lo que quieras: no conocerás el estremecimiento de los raros encuentros con esa tierra que menosprecias al caminar […]. ¿Por qué os he hablado de extinción a vosotros, astros eternos? He estado buscando demasiado tiempo la nada *en otra parte* […]. Tal y como la Nada se vuelve Dios mediante la oración, de igual forma la apariencia se torna naturaleza gracias a la expresión […]. ¿Cómo nos la arreglaríamos en la espesura de las sensaciones sin fijarlas en formas, *en lo que no es*? Así le atribuimos ser. La realidad es apariencia solidificada […].
El nirvana estético del mundo: alcanzar lo supremo en medio de las supremas apariencias. Ser nada y todo en la espuma de lo inmediato. Y elevarse a los límites de yo, en lo inmediato y en lo pasajero
.

Emil Cioran

Índice

Introducción

Schopenhauer es un autor limpio, claro y preciso. Lo que escribe, lo escribe sin trabas y sin enredos; quizá sea ese su más grande logro como filósofo. Tal es así que al intentar resumir, exponer, comentar o interpretar su pensamiento, el investigador se encontrará con un gran desafío: cómo hacer comprensible o, al menos, no embrollar con difíciles manierismos o la jerga del especialista lo que el mismo autor ha presentado de manera tan pulcra y fluida. Este desafío es significativo; no sólo por la sencillez con la que Schopenhauer aborda al lector, sino porque, para aquel, la claridad es un requisito necesario de toda buena investigación filosófica. Este trabajo intentará hacer frente a este desafío y analizar un problema específico, pero acuciante, de la exégesis general del pensamiento schopenhaueriano: la relación entre el idealismo y la estética en la filosofía de Schopenhauer.

Es interesante notar, en vista a aquel problema como lo hacen Malter y Atwell, que en el Prólogo a la primera edición Schopenhauer afirma que su obra comunica "un único pensamiento" (*ein einziger Gedanke*)[1]. Este pensamiento, reconoce Schopenhauer, recibe el nombre de "filosofía" y, de acuerdo a la perspectiva desde la que sea considerada, ha solido llamarse "Metafísica", "Ética" o "Estética"[2]. La diversidad de perspectivas exige del autor y del lector una particular atención a la unidad general de la obra a fin de "no perder de vista el pensamiento principal y el decurso de la exposición global, sin dejarnos cegar por los pormenores que son necesarios para tratarlo"[3]. De esta manera, la obra de Schopenhauer se diferencia del pensamiento sistemático, ya que:

> Un sistema de pensamiento (*System von Gedanken*) ha de tener siempre una conexión arquitectónica (*architektonischer Zusammenhang*), es decir, de tal clase que en ella una parte soporte otra sin que esta soporte aquella, que el cimiento sostenga todas sin ser sostenido por ellas y que la cúspide sea soportada sin soportar nada. En cambio, un único pensamiento, por muy amplio que sea, ha de guardar la más completa unidad. Si se lo descompone en partes a fin de transmitirlo, la conexión de esas partes tiene que ser orgánica (*organisch*), es decir, tal que en ella cada parte reciba del conjunto tanto como este de ella, que ninguna parte sea la primera y ninguna la última, que todo el pensamiento

---

[1] *Cf.* Schopenhauer, Arthur. *El mundo como voluntad y representación I*. Traducción de Pilar López de Santa María. Madrid: Trotta, 2005, Prólogo a la primera edición, VII. De aquí en adelante *MVRI*. Varios comentadores han llamado la atención respecto la unidad del pensamiento de Schopenhauer. Particularmente Attwell y Malter han debatido respecto al contenido de este "*einziger Gedanke"*. Es importante resaltar, sin embargo, que en la mayoría de los casos esta característica del pensamiento de Schopenhauer es mencionada tangencialmente o pasada completamente por alto. Véase Atwell, John. *Schopenhauer on the Character of the World,* California: University of California Press, 1990, pp. 18-20 y Malter, Rudolph. *Der eine Gedanke: Hinführung zur Philosophie Arthur Schopenhauer*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1988, pp. IX.

[2] *Cf. ídem.*

[3] *MVRI*, Prólogo a la primera edición, pp. ix.

> gane en claridad por medio de cada parte y que ni aun la más pequeña pueda entenderse del todo si no se ha comprendido ya antes el conjunto[4].

Así, los distintos momentos que componen la obra de Schopenhauer son vías distintas de ingreso a un **único pensamiento.** Tan temprano como 1817, en medio de la génesis y desarrollo de su obra capital, Schopenhauer escribe que, debido a la trabazón **orgánica** de su filosofía, en ella "no existe ningún punto de partida privilegiado en su estudio y éste puede ser enteramente arbitrario"[5].

En vista de la multiplicidad de entradas planteada por el propio Schopenhauer, nos proponemos analizar su filosofía y enfatizar la importancia de la estética para la compresión cabal de los argumentos y tesis centrales de su obra principal, *El mundo como voluntad y representación* (*MVR*). Sostendremos que la estética cumple un rol fundamental en la comprensión intuitiva del carácter representacional del mundo y en la compleción del argumento central a favor del idealismo trascendental, tal como este es interpretado por Schopenhauer. Para ello analizaremos los argumentos a favor del idealismo presentes en *MVR* y analizaremos su eficacia. En este punto, sostendremos que los argumentos presentes en el primer libro de *MVR* y, en especial, en sus complementos no son ni pretenden ser concluyentes. Por el contrario, estos argumentos están diseñados para hacer frente al dogmatismo racionalista y tienen, por ello, en conjunto un mero carácter de contraargumento pragmático. Respecto a las objeciones presentadas por los intérpretes a los argumentos en favor del idealismo, plantearemos que todas las objeciones, en esencia, plantean la misma pregunta: en qué sentido el mundo representacional está supeditado y mediado por la conciencia; esta pregunta será planteada a través de la objeción de Trendelenburg. Esta objeción sostiene que el idealismo trascendental incurre en el error de omitir la posibilidad de que espacio, tiempo y causalidad sean condiciones trascendentales del conocimiento y, a la vez, condiciones legítimas de la cosa en sí.

La segunda parte del primer capítulo analizará la metafísica de la Voluntad de acuerdo a los propósitos planteados por el propio Schopenhauer a fin de buscar una posible respuesta al problema de la afección y la objeción de Trendelenburg. Allí sostendremos que la comprensión de la voluntad como acto puro permite responder ambas dificultades.

---

[4] *MVRI*, Prólogo a la primera edición, VII – VIII.

[5] Schopenhauer, Arthur. *Escritos inéditos de juventud 1808-1818: sentencias y aforismos II.* Traducción y selección de Roberto Aramayo. Pre-textos: Madrid, 1999, 480 (688). En adelante, las referencias a textos no publicados de Schopenhauer se hará de acuerdo a la numeración de los manuscritos con las siglas *HN* seguido del volumen correspondiente.

La metafísica, sin embargo, solo es capaz de proveernos con el resultado de la reflexión, pero no con la perspectiva intuitiva a partir de la cual se lleva a cabo dicha reflexión. Una perspectiva tal debe ser capaz 1) de proveer una intuición clara de la idealidad del mundo y de la tesis fuerte de que aquel es mera representación; y 2) de explicar bajo qué condiciones puede el intelecto liberarse de la voluntad y hacer frente a la natural "resistencia"[6] (*Widerstreben*) que el sujeto opone a la aceptación de la tesis fuerte del idealismo schopenhaueriano. Para hacer frente a estos problemas, propondremos que es necesario reparar de manera cuidadosa en la teoría estética de Schopenhauer. Argumentaremos que su interpretación de la experiencia estética, la Idea platónica y del genio nos suministra tanto del contenido intuitivo necesario para la compresión cabal del idealismo, como de las bases sobre las que la resistencia del sujeto puede ser superada. Esto nos conducirá a una consideración amplia de la reflexión filosófica que ya no es solo un ejercicio abstracto de la razón, sino una sostenida consideración trágica del mundo de acuerdo a sus formas, las Ideas. En vista de ello, será interesante analizar las bases epistemológicas de la experiencia estética, el estatuto metafísico de la Idea, y la afinidad y diferencia entre la filosofía y el arte.

La presente investigación se propone, no solo enfatizar el rol central que tiene la estética en el pensamiento de Schopenhauer, sino exponer el carácter dinámico que conecta los distintos momentos de su pensamiento. No pretendemos, por ello, realizar una defensa exhaustiva y concluyente en favor de la filosofía de Schopenhauer. Sino, más bien, proponemos discutir las lecturas demasiado convencionales que yerran, consideramos, al buscar encasillar, simplificar y sistematizar de forma ortodoxa el fructífero, extenso y complejo pensamiento schopenhaueriano.

Este trabajo está dedicado a Ana Cora Reátegui, por sus canciones, poemas, historias y recuerdos, contados más con las manos y los pies que con la voz; y a Anastasio Pérez García, por haberlos escuchado pacientemente conmigo.

[6] *Cf.MVRI*, §1, 5.

Capítulo I: El idealismo y sus argumentos

El presente capítulo se propone problematizar la comprensión schopenhaueriana del idealismo, a la luz de las objeciones de sus detractores y comentadores contemporáneos. En particular nos enfocaremos en el problema de la existencia y consistencia de argumentos a favor del idealismo en el *MVR.* Por ello, la primera parte de este capítulo presentará las principales tesis idealistas sostenidas por Schopenhauer y analizará la solidez y coherencia de los argumentos que las sostienen. Allí, argumentaremos que Schopenhauer no pretende demostrar el idealismo a través de los argumentos presentes en el primer libro del primer volumen o en los complementos del segundo volumen del *MVR*. Por el contrario, sostendremos que la comprensión de la tarea, objetivos y criterios de verdad de la filosofía propuestos por Schopenhauer nos conducen a aceptar su profunda raigambre metafísica. Para ello, en el segundo acápite de este capítulo analizamos el origen de la filosofía en el error y la ilusión, específicamente en el miedo a la muerte y la realidad del tiempo independiente de la conciencia, respectivamente. Finalmente, trazamos un argumento posible desde el cual la metafísica de la Voluntad de Schopenhauer puede brindarnos argumentos en favor del idealismo trascendental. A este respecto, será interesante tratar el problema de la afección sensorial o la base material del entendimiento en el horizonte de la metafísica schopenhaueriana.

1.1 El Idealismo como problema

"El mundo es mi representación" es la afirmación con la que inicia el primer libro del primer volumen de *MVR*. Esta es una afirmación a todas luces problemática y cuya verdad, sin embargo, aduce Schopenhauer, es incontrovertible y está exenta de la necesidad de pruebas[7]. ¿Haremos bien, entonces, en exigir del filósofo argumentos para aquella verdad que considera autoevidente? Autores como Atwell o Janaway consideran que es necesario tomar, aquí, a Schopenhauer al pie de la letra. Ambos autores consideran que la única prueba que Schopenhauer puede y que efectivamente propone es una lectura del desarrollo natural de la filosofía moderna desde Descartes hasta el idealismo trascendental kantiano[8]. Una inspección rápida del §1 del primer volumen y del primer

[7]*Cf.MVRI*, §1, 3.
[8]*Cf.*Attwell, John. *Schopenhauer On the Character of the World: The Metaphysics of the Will.* Berkeley: University of California Press, 1995, pp. 35ss. y Janaway, Christopher. *Self and World in Schopenhauer's Philosophy.* Oxford: Oxford University Press, 1989, pp. 43ss. La lectura schopenhaueriana del desarrollo de la filosofía moderna es recogida y resumida con detalle por Rábade, pero no sostiene que aquella lectura configure, para Schopenhauer, un argumento a favor del idealismo. Véase Rábade Obrado, Ana Isabel. *Conciencia y dolor. Schopenhauer y la crisis de la modernidad*. Madrid: Trotta, 1995, 23- 27.

capítulo de los complementos del segundo volumen de *MVR* muestra que Schopenhauer sostiene esa lectura, pero de ella no se sigue un argumento en favor del idealismo. De hecho, sería contradictorio pretender encontrar un argumento en favor del idealismo en el §1, pues allí Schopenhauer sostiene que la tesis idealista es indubitable y no necesita demostración.

Asumir, sin embargo, que tal o tales argumentos no existen es una conclusión apresurada. Por un lado, tanto Atwell como Janaway reconocen la existencia de cierto esbozo de argumento en los complementos del segundo volumen del *MVR*. Dado que tales argumentos, consideran Atwell y Janaway, no son concluyentes y, en vista de una tesis tan fuerte como la del idealismo schopenhaueriano, solo quedaría asumir, en favor de Schopenhauer, que el idealismo, tal como aquel lo concibe, no necesita ser probado[9]. Por otro lado, Atwell y Janaway no hacen una distinción clara entre el primer libro del primer volumen y los complementos del segundo volumen del *MVR*. La exposición del primer volumen y la del segundo difieren sustancialmente. Así lo prueba el especial cuidado que Schopenhauer exige del lector en el prólogo del primer volumen[10], en particular respecto a la unidad de su pensamiento. En cambio, el segundo volumen, admite Schopenhauer, no tiene la misma trabazón meticulosa del primero, por lo que aconseja al lector familiarizarse antes con este[11].

A la luz de esto, la diferencia entre el primer libro del primer volumen y sus complementos en el segundo volumen se vuelve evidente. La tesis idealista en el primer volumen exige que el lector haga frente a una "aversión interna" (*inneres Wiederstreben*)[12] provocada por una "abstracción arbitraria", que solo puede ser compensada en el segundo libro, cuya tesis central es "el mundo es mi voluntad"[13]. En los complementos del segundo volumen, la tesis idealista "es, como los axiomas de Euclides, una proposición que cada cual tiene que reconocer como verdadera en cuanto la entiende; aunque no es de tal clase que cualquiera la entienda en cuanto la oye"[14]. Habremos, pues, de esperar que en el segundo volumen la tesis idealista de Schopenhauer

[9] *Cf.*Atwell, John, o*p. cit,* pp. 35.
[10] *Cf.MVRI*, Prólogo a la primera edición, VIII.
[11] *Cf.MVRI*, Prólogo a la segunda edición, XXIII – XXVI.
[12] Aquí, López de Santa María traduce "*Widerstreben*" por "aversión"; más adelante lo traducirá, en coincidencia con Aramayo por "resistencia" (Véase *MVRI*, §6, 22). En lo que sigue, mantendremos "resistencia", por ser el término más comúnmente utilizado por ambos traductores.
[13] *Cf.MVRI*, §1, 5.
[14] Schopenhauer, Arthur. *El mundo como voluntad y representación II.* Traducción de Pilar López de Santa María. Madrid: Trotta, 2005, cap. 1, 4. De aquí en adelante *MVRII.*

se vuelva entendible y, en esa medida, evidente, para el lector atento. En el primer volumen, “es necesario que nos quedemos fijos en el examen de aquel aspecto del mundo del que partimos, el de su cognoscibilidad, y no tener reparo en considerar como mera representación y calificar de tal cualquier objeto existente, incluso el propio cuerpo”[15]. La diferencia de forma no debe, pese a todo, hacernos perder de vista que el contenido sigue siendo el mismo. De hecho, como veremos más adelante, la exposición del idealismo en el segundo volumen no está exenta de la dependencia sobre la teoría metafísica de Schopenhauer. Sin embargo, las estrategias argumentativas respecto de la tesis idealista difieren en ambos volúmenes en relación a lo que Schopenhauer ofrece y espera del lector como aclaración y evidencia de la verdad del idealismo.

Hasta acá hemos avanzado y aclarado algo respecto del modo expositivo de Schopenhauer, pero no hemos formulado exactamente en qué consiste la tesis del idealismo. Las principales tesis del idealismo schopenhaueriano han sido sistematizadas por Mcdermid en seis enunciados específicos:

1) El mundo es representación. Esto es, las cosas en el tiempo y el espacio son fenómenos o apariencias forjadas por la mente y condicionadas por la subjetividad de dos formas[16]:

> todo *objeto*, o sea, lo empíricamente real en general, está doblemente condicionado por el *sujeto*: primero, *materialmente* o como *objeto* en general, ya que una existencia objetiva solo es pensable frente a un sujeto y como representación suya; en segundo lugar, *formalmente*, ya que el modo y manera de la existencia del objeto, es decir, del ser representado (espacio, tiempo, causalidad), parte del sujeto y está predeterminado en él[17].

2) El mundo no es meramente representación, puesto que tiene otra “cara” o aspecto que se presenta como más fundamental. El mundo es, además, algo en sí mismo, independientemente de las formas *a priori* de la representación impuestas por el intelecto[18].

3) En contra de la postura que Schopehauer adjudica a Kant[19], la cosa en sí, independiente del intelecto, no puede ser deducida como la causa del fenómeno o representación. Puesto que la ley de causalidad tiene por dominio la realidad (*Wirklichkeit*), que es siempre representativa, y, por ello, dependiente del sujeto[20].

---

[15] *MVRI*, §1, 5.
[16] *Cf.* Vandenabeele, Bart. *A Companion to Schopenhauer.* Blackwell Publishing Maden, 2016, pp. 71.
[17] *MVRII*, cap. 1, 9.
[18] *Cf.* Vandenabeele, *op. cit*, pp. 71.
[19] *Cf. MVRI*, Crítica de la filosofía kantiana, 502.
[20] *Cf.* Vandenabeele, *op. cit*, pp. 71.

4) “El tiempo y el espacio son lo único por lo que aquello que es igual y una misma cosa según la esencia y el concepto aparece como diferente, como pluralidad en yuxtaposición y sucesión: ellos son, por lo tanto, el *principium individuationis*”[21]. Las formas del principio de individuación, al ser propiamente subjetivas, no pueden ser adjudicadas al mundo en sí, independiente del sujeto.

5) De lo anterior se sigue también que el mundo como representación es la manifestación u “objetivación” de la cosa en sí, de la naturaleza íntima del mundo, su esencia. La representación es, en relación con la cosa en sí, un “reflejo de su esencia”[22].

6) En concordancia con Kant, Schopenhauer sostiene que la cosa en sí no puede conocerse a través de la percepción, que es siempre empírica y, por tanto, solo puede configurar conocimiento de fenómenos o representaciones. Sin embargo, y en fuerte contraste con la filosofía kantiana, es posible identificar la cosa en sí a través de una “vía subterránea”: la experiencia interna del propio sujeto como voluntad[23].

Podemos deducir, entonces, que con la afirmación de que “el mundo es mi representación” la tesis idealista sostiene que el mundo fenomenal existe solo como producto del sujeto y para el sujeto. A este mundo subyace, además, la cosa en sí que es incognoscible por la vía de la percepción y que difiere radicalmente de las representaciones que componen el mundo empírico. Tal como lo sintetiza Räsänen, el idealismo trascendental es “a philosophical doctrine which makes the distinction between appearances and the things in themselves, asserts that empirical cognition is conditionated formally by the trascendental conditions of cognition and materially by the things in themselves, and evinces the idea of the constraints on knowledge”[24].

El intento de Mcdermid por formalizar las tesis del idealismo trascendental schopenhaueriano entra en conflicto con una de las exigencias planteadas por Schopenhauer en el primer volumen: comprender el mundo como mera representación[25]. Mcdermid saca a colación, sin embargo, en su presentación del idealismo trascendental schopenhaueriano, la íntima relación que se establece ya en las primeras páginas de *MVR* entre la teoría epistemológica y metafísica de Schopenhauer. La tesis idealista, sin

[21] *MVRI*, §23, 134.
[22] *Cf. MVRI*, §25, 152.
[23] *Cf. MVRII*, cap. 18, 218-219.
[24] Räsänen, Petri. *Schopenhauer and Kant’s Trascendental Idealism*. University of Tampere: Tampere, 2005, pp. 14.
[25] *Cf.MVRI*, §1, 5.

embargo, tal como la presentan Kant y Schopenhauer, es una tesis epistemológica, por lo que debemos comenzar por analizar los puntos 1-4 de la exposición de McDermid, sin considerar aún las proposiciones 5 y 6 que explicitan la naturaleza de la cosa en sí y su relación con las representaciones. Por ello, en lo que sigue de este apartado, nos limitaremos a comprender el mundo como mera representación y los problemas que esta tesis presenta, esto es, nos limitaremos a exponer y problematizar la postura epistemológica de Schopenhauer sin analizar, aún, las tesis centrales de la metafísica schopenhaueriana.

Comencemos diferenciando entre el idealismo empírico (o "idealismo" simplemente como lo llama Schopenhauer) y el idealismo trascendental de corte kantiano. El primero, de acuerdo a Schopenhauer, niega la realidad del mundo empírico al sostener que "lo extenso en el espacio, a saber, el mundo objetivo o material en general, no existe como tal más que en nuestra representación, y que es falso y hasta absurdo atribuirle como tal una existencia fuera de toda representación e independiente del sujeto cognoscente, o sea, admitir una materia realmente presente y existente en sí"[26]. Este pensamiento, considera Schopenhauer, es el mayor y único mérito de Berkeley. Sin embargo, el idealismo empírico se interpone constantemente en la vía del verdadero filosofar y es la fuente de los más grandes malentendidos sobre la filosofía kantiana. Los ejemplos más excelsos de este malentendido son Jacobi, quien contra el idealismo empírico apela al "sano entendimiento" como fe en la realidad del mundo externo[27], y Fichte, quien "convierte al objeto en efecto del sujeto"[28]. Al contrario, el idealismo trascendental kantiano:

> deja intacta la realidad *empírica* del mundo, pero mantiene que todo objeto, o sea, lo empíricamente real en general, está doblemente condicionado por el sujeto […], [que] afecta al *modo y manera* específicamente dados de la existencia objetiva. Este demuestra que el mundo material en su conjunto, con sus cuerpos extensos en el espacio y relacionados causalmente unos con otros a través del tiempo, así como todo lo que de él depende, no constituye un ser *independiente* de nuestra cabeza, sino que tiene sus supuestos fundamentales dentro de nuestras funciones cerebrales, solo por y en las cuales es posible un orden objetivo de las cosas *tal*; porque espacio, tiempo y causalidad, en los que se basan todos aquellos procesos reales y objetivos, no son en sí mismos nada más que funciones del cerebro; así que aquel inalterable *orden* de las cosas que suministra el criterio y la guía de su *realidad* empírica, surge únicamente del cerebro y está avalado solo por él[29].

[26] *MVRII*, cap. 1, 5.
[27] *Cf.MMVRII*, cáp 1, 9.
[28] *Cf. MVRI,* §5, 16.
[29] *MVRII*, cap. 1, 9-10.

Dejaremos de lado, por un momento, los problemas que la mención del cerebro trae a colación. Importa resaltar que el idealismo trascendental de Schopenhauer pretende coincidir con el realismo, y, en esa medida, con el sentido común[30]. Puesto que ambas posturas aceptan la realidad del mundo de la experiencia, con la aclaración que el idealismo trascendental define la realidad empírica como constituida y ordenada por las condiciones *a priori* de la subjetividad. En ese sentido, el objeto es comprendido como todo aquello que se conforma a las condiciones de nuestro conocimiento y nada puede, propiamente, ser considerado un objeto, si no es, a la par, objeto de experiencia[31]. Estas restricciones sobre lo que debe y no debe ser considerado objeto las resume Schopenhauer bajo la divisa "ningún objeto sin sujeto"[32].

Comprendida la afirmación del mundo como representación en su vastedad, Schopenhauer define al sujeto como "aquello que todo lo conoce y de nada es conocido (*Dasjenige, was Alles erkennt und von Keinem erkannt wird*)"[33]. El sujeto es "el sostén del mundo", la condición siempre presupuesta de todo cuanto es conocido. Al estar presupuesto, el sujeto no está bajo el régimen de las formas propias de la representación (espacio, tiempo, pluralidad o unidad). Sujeto y objeto son "inseparables" y cada uno tiene significado y existencia solo por y para la otra[34]. En vista de estas definiciones, es válido preguntar qué caracteriza o califica al idealismo schopenhaueriano como idealismo trascendental.

La formulación de las tesis expuestas por McDermid como sistematización del idealismo schopenhaueriano no deja clara la diferencia entre la mera representación y la cosa en sí. Esto es, no responde por aquello que caracteriza realmente al idealismo trascendental: "el mayor mérito de Kant", "la distinción entre fenómeno y cosa en sí"[35]. Esta distinción es central de cara a comprender lo que Schopenhauer realmente hereda y critica de la filosofía kantiana, y, también, para entender el desarrollo argumentativo de su pensamiento en el *MVR*. Comencemos por preguntarnos sobre qué se basa esta distinción; esto es, por qué habríamos de aceptar con tanta facilidad, como parece hacerlo Schopenhauer, que el conocimiento solo es posible respecto de las representaciones. A menos que se dé una respuesta consistente sobre la forma cómo y por qué difieren las

[30] *Cf.* Hamlyn, D. W. *The Arguments of the Philosophers.* Routledge: Londres, 1999, pp. 43.
[31] Räsänen, Petri. *op. cit,* pp. 20.
[32] *Cf. MVRI*, §7, 35.
[33] *MVRI*, §2, 5.
[34] *Cf.MVRI*, §2, 6.
[35] *Cf.MVRI*, Crítica de la filosofía kantiana, 495.

representaciones y la cosa en sí, no podremos admitir que el realismo haya sido realmente desacreditado. De hecho, el realismo (en algunas de sus formas) seguirá siendo una opción "de sentido común", a menos que se argumente de manera satisfactoria que la imposición de las condiciones *a priori* sobre la realidad crea efectivamente una brecha entre el objeto de conocimiento (las representaciones) y la cosa en sí.

Por lo pronto, cabe notar que la única justificación que Schopenhauer parece proveer para sostener la disparidad entre representación y cosa en sí es la existencia misma del sujeto. De hecho, los argumentos o esbozos de argumentos recolectados por los comentadores se sostienen, solo si se asume que el sujeto actúa como un filtro necesario que ordena, da forma y elabora las representaciones como su propio objeto de conocimiento. Pero ¿sobre la base de qué material elabora el sujeto las representaciones? Schopenhauer considera que el error de Kant respecto a la cosa en sí es sostener que esta se relaciona con la sensación (*Empfindung*), que es el material de las representaciones, como la causa con el efecto (*Wirkung)*[36]. Schopenhauer, siguiendo a Kant, sostiene que la materia de las representaciones es la sensación, pero esta es simple y llanamente sensación que,

> no es más que un sentimiento local, específico, capaz de variación dentro de su especie, pero que en sí mismo es siempre subjetivo y no puede contener nada objetivo ni que se parezca a una intuición. Pues la sensación, sea cual fuere su especie, es y sigue siendo un proceso de nuestro mismo organismo, y, como tal, no traspasa los límites de nuestra envoltura cutánea ni puede contener nada que resida fuera de dicha envoltura, por tanto, fuera de nosotros[37].

La sensación, en suma, no da indicio de nada ajeno a los órganos sensoriales que pueda funcionar como su causa, pues ello sería tomarla como un objeto y no como el mero dato sensible a partir del cual son formados los objetos. Se entiende, entonces que, en este respecto, Schopenhauer es tanto un heredero como un lector crítico de Kant.

Bajo esta consideración, podemos comprender que la adjudicación de una causa a la sensación es únicamente pensable bajo las condiciones *a priori* de la subjetividad, dado que solo bajo la consideración del principio de razón es aprehendido algo como efecto y,

---

[36] *Cf. MVRI*, Crítica de la filosofía kantiana, 516. Acá es necesario notar la diferencia entre *Wirklichkeit* y *Realität*. Por lo general, aunque no de forma completamente consistente, Schopenhauer utiliza el primer término para referirse al mundo de la percepción, de la representación propiamente, en tanto su conocimiento es solo mediato. Esto es, como "efecto" o resultado del proceso de constitución de los objetos a partir de las sensaciones. El segundo término refiere, por el contrario, a la realidad subyacente, a la que no se puede acceder por la mera percepción empírica.

[37] Schopenhauer, Arthur. *Sobre la cuádruple raíz del principio de razón suficiente.* Traducción de Leopoldo Eulogio Palacios. Gredos: Madrid, 1998, §21, pp. 91. De aquí en adelante *SCRPRS.*

bajo la condición del espacio, puede ser proyectada la causa al exterior del sujeto[38]. En suma, la respuesta de Schopenhauer será que "si aquello que se está exigiendo para las sensaciones es una "causa", esta no puede ser algo previo al conocer, sino justamente algo que se logra en el propio conocimiento; no puede ser, forzosamente, sino un objeto, que existe solo con referencia a un sujeto"[39]. Tal como lo expone Räsänen, desde el punto de vista trascendental, la sensación es la base material de toda cognición; sin embargo, desde el punto de vista empírico, subordinado al orden de las causas, la sensación es efecto del objeto ubicado en el tiempo y el espacio[40]. Podemos, sin embargo, exigir las condiciones que hacen posible la aparición o surgimiento de las sensaciones, en tanto materia de la cognición. Es decir, debemos todavía dar cuenta del sujeto como cuerpo receptor de sensaciones. Esto será examinado en el siguiente acápite, al considerar la teoría metafísica de Schopenhauer.

Consideremos, ahora, los argumentos sobre los que se sostiene el idealismo trascendental schopenhaueriano. A fin de ser consistentes, estos deberán dar cuenta de 1) la forma o el modo en que las representaciones están mediadas por el sujeto; 2) el origen y modo de la dependencia del mundo empírico respecto de la subjetividad; 3) las razones por las cuales no es posible suponer la coincidencia inmediata entre las condiciones *a priori* de la representación y la forma en que las cosas son independientes de la mente. Atwell y Janaway consideran, tal como hemos visto con anterioridad, que no hay, propiamente, argumentos sostenibles en la obra de Schopenhauer en favor del idealismo trascendental. A lo sumo, ambos autores están dispuestos a considerar que la auto evidencia de la tesis idealista expuesta por Schopenhauer se funda en un mero análisis verbal en donde "objeto" es inmediatamente entendido como objeto de experiencia. En tanto no es posible la experiencia sin un "experimentador", tampoco sería posible el objeto sin sujeto[41]. Mcdermid, por el contrario, encuentra y expone hasta doce distintos argumentos en favor del idealismo trascendental. De los doce, nueve argumentos son propiamente argumentos epistemológicos y tres se fundan de manera directa o indirecta en la teoría moral o metafísica de Schopenhauer. Para los propósitos del presente apartado, solo analizaremos los argumentos epistemológicos más relevantes.

[38] *Cf. SCRPRS*, §21, pp. 92.
[39] Rábade, Ana Isabel, *op. cit*, pp. 133.
[40] *Cf.* Räsänen. *op. cit*, pp. 53.
[41] *Cf.* Atwell, John. *op. cit*, pp. 47.

1. El **argumento por inmediatez** se apoya, en parte, en la autoridad de Descartes, quien -sostiene Schopenhauer -descubrió el punto de partida esencial y verdadero de la filosofía en la formulación del *cogito ergo sum*. Puesto que el "apoyo esencial e indispensable es lo subjetivo, la propia conciencia. Pues solo ella es y sigue siendo lo inmediato: todo lo demás, sea lo que sea, se encuentra mediado y condicionado por ella, por lo que depende de ella"[42]. Inclusive si aceptáramos que lo único propiamente inmediato es lo subjetivo, no se sigue que la mediación de la conciencia conlleve la dependencia metafísica del mundo respecto del sujeto, esto es, que el mundo fenomenal solo pueda existir tal y como es percibido por y para el sujeto (esta es la primera afirmación del idealismo schopenhaueriano). Así, Schopenhauer estaría cometiendo un equívoco al deducir de la mediación cognitiva, una dependencia real[43]. Además, este argumento no responde por la forma cómo el mundo se encuentra condicionado por la conciencia, ni por qué motivo no nos es válido suponer la coincidencia entre el mundo fenomenal y la cosa en sí. En efecto, como hemos visto, la tesis idealista de Schopenhauer sostiene que representación y cosa en sí difieren radicalmente.

2. El **argumento por certeza** sostiene que la filosofía debe ser idealista, puesto que

> nada es más cierto que el hecho de que nadie puede salir de sí mismo para identificarse inmediatamente con las cosas distintas de él; sino que todo aquello de lo que está seguro, de lo que tiene noticia inmediata, se halla en el interior de su conciencia. Más allá de esta no puede haber ninguna certeza inmediata; mas los primeros principios de una ciencia han de poseer dicha certeza[44].

El argumento por certeza solo sirve para sostener que la filosofía debe partir de los datos de la conciencia por ser estos los únicos verdaderamente certeros. Sin embargo, este argumento falla en dar una respuesta adecuada de por qué y cómo las representaciones dependen del sujeto. Esto es, por qué el mundo fenomenal sería un producto de y para la conciencia. Además, no provee una respuesta a cómo difieren las representaciones de la cosa en sí.

3. **El argumento por acceso epistémico** toma la forma de un contraargumento al realismo y sostiene que "el realismo, recomendable al rudo entendimiento por sus visos de autenticidad, parte de un supuesto arbitrario y es un fútil castillo en el aire, ya que se

---

42 *MVRII*, cap. 1, 5.

43 *Cf.* Mcdermind, Douglas. "The World as Representation: Schopenhauer's Arguments for Transcendental Idealism". En: *British Journal for the History of Philosophy*, Routledge: Londres, vol. 11, n° 1, pp. 57-87, pp. 61.

44 *MVRII*, cap. 1, 5

salta o niega el primero de todos los hechos, a saber: que todo lo que conocemos se encuentra dentro de nuestra conciencia"[45]. Este argumento solo puede, con propiedad, poner en duda algunas tesis centrales del realismo, pero no logra sostener las tesis del idealismo. Así, del reconocimiento de los problemas del realismo, no se sigue, evidentemente, la dependencia o mediación del sujeto.

4. **El argumento por inconcebibilidad,** al igual que el anterior, parte de la negación del realismo y, en cierta medida, logra probar la mediación de la conciencia:

> Que el *mundo objetivo existiría* aun cuando no hubiera ningún ser cognoscente parece, desde luego, cierto a primera vista, ya que se puede pensar *in abstracto* sin que salga a la luz la contradicción que lleva en su interior. Pero cuando se pretende *hacer realidad* ese pensamiento abstracto, es decir, reducirlo a representaciones intuitivas, las únicas de las que él (como todo lo abstracto) puede obtener contenido y verdad y se intenta así imaginar un *mundo objetivo sin sujeto cognoscente*, entonces se da uno cuenta de que lo que ahí se está imaginando es, en realidad, lo contrario de lo que se pretendía, a saber: nada más que el simple proceso en el intelecto de un cognoscente que intuye un mundo objetivo, o sea, justo aquello que se había querido excluir[46].

El punto de este argumento es probar que el realismo no puede ser verdadero, dado que sus objetos (independientes de la mente) no son ni siquiera pensables, si no es a través de la conciencia misma. Si coincidimos con McDermid y admitimos que la lectura más generosa de este argumento defiende que solo es posible pensar y conocer los objetos tal como aparecen y son percibidos por una conciencia, entonces es viable sostener que una noción meramente objetiva de la realidad se encuentra necesariamente incompleta. Con ello, sin probar la absoluta mediación de la conciencia sobre los objetos, debemos admitir que hay algo subjetivo en el conocimiento que no puede ser reducido o explicado por una concepción puramente objetiva de la realidad[47]. No se sigue, no obstante, de este argumento la dependencia del mundo respecto de la mente, ni se niega convincentemente que la realidad representacional coincida efectivamente con la cosa en sí.

5. El **argumento por analogía o ilusión** sostiene que, en tanto que sueño y realidad se constituyen y aparecen a la misma conciencia, el mundo,

> al menos desde un aspecto, hay que considerarlo semejante al sueño e incluso perteneciente a su misma clase. Pues la misma función cerebral que durante el sueño produce como por encanto un mundo totalmente objetivo, intuitivo y hasta palmario, ha de tomar igual parte en la representación del mundo objetivo de la vigilia. Aunque

[45] *MVRII*, cap. 1, 5.
[46] *MVRII*, cap 1, 10.
[47] *Cf.* Mcdermid, *op. cit*, pp. 67.

> distintos por su materia, ambos mundos están claramente fundidos en un mismo molde. Ese molde es el intelecto, la función cerebral[48].

La analogía entre el sueño y la realidad no se puede dirigir simplemente a considerar al sueño "irreal" o "falso", puesto que ello implicaría considerar "irreales", también, los fenómenos empíricos. Esto es precisamente, como ya vimos, lo que el idealismo trascendental rechaza rotundamente del idealismo empírico. Hemos de comprender, entonces, que la analogía con el sueño sostiene más bien "that although there is a sense in which dreams can be about objects that exist independently of the dreamer, such objetcs are not what the dreamer experiences […], but instead something subjective or 'in the mind': a mental image, an 'idea' or -to adopt Schopenhauer's terminology- a representation"[49]. Schopenhauer, aquí, parece sostener que debido a que no es posible establecer parámetros claros y certeros para diferenciar subjetiva o fenomenológicamente entre el sueño y la realidad empírica, entonces es posible asumir que sus respectivos objetos tampoco son propiamente diferenciables. Finalmente, tendríamos que aceptar que de la misma forma que no adjudicamos a los sueños existencia independiente de la mente, tampoco podemos hacerlo respecto a la realidad empírica.

Hay varios problemas con este argumento, siendo el menor de ellos la suposición demasiado apresurada de que no es posible establecer distinciones fenomenológicas entre el sueño y la realidad empírica. Quisiera subrayar, sin embargo, que este argumento no logra probar el idealismo trascendental propiamente, puesto que 1) no logra establecer, con certeza, el modo y forma del condicionamiento de la conciencia sobre sus objetos y 2) no establece la razón por la cual no sería legítimo asumir la coincidencia entre las representaciones del sujeto y la realidad independiente de la mente. Es decir, corremos el riesgo de caer en el escepticismo, al ser incapaces de definir los parámetros en los que es posible adjudicar realidad a los objetos de experiencia, o en el realismo representacional, puesto que las representaciones aún pueden ser un medio para conocer las cosas independientes de la mente.

6. El **argumento por simplicidad** sostiene que la tesis del realismo representativo duplica innecesariamente la realidad.

> De acuerdo con el realismo, el mundo, tal y como lo conocemos, debe existir también independientemente de ese conocimiento [nuestro conocimiento del mundo representacional]. Ahora quisiéramos hacer desaparecer todo ser cognoscente, dejando

---

48 *MVRII*, cap 1, 4.
49 Mcdermid, *op. cit,* pp. 71.

> solamente la naturaleza inorgánica y vegetal […]. Pero ahora quisiéramos, adicionalmente, incluir un ser cognoscente. Entonces aquel mundo se presenta otra vez en su cerebro y se repite en su interior exactamente tal y como era antes fuera de él […]. Pienso que todo esto, examinado más de cerca, resulta lo bastante absurdo y lleva al convencimiento de que aquel mundo absolutamente objetivo, fuera de la cabeza, independiente de ella y anterior a todo conocimiento, que suponíamos haber pensado al principio, no era otro más que el segundo, el conocido subjetivamente, el mundo de la representación, que es el único que somos realmente capaces de pensar. Por consiguiente, se impone por sí mismo el supuesto de que el mundo, tal y como lo conocemos, existe sólo para el conocimiento, por tanto sólo en la representación y nunca fuera de ella[50].

Este argumento es propiamente pragmático y sirve más para convencer acerca de las deficiencias del realismo, que de la verdad del idealismo trascendental. El supuesto de que la teoría más simple sea también verdadera no es en absoluto autoevidente. Solo bajo ese supuesto, sería sostenible pensar que las representaciones y la realidad independiente de la mente difieren substancialmente. Incluso si concediéramos esto, poco se ha dicho respecto a la forma como la conciencia condiciona la realidad.

Estos argumentos son todos, en una u otra forma, demasiado débiles e inconclusos como para sostener una tesis tan fuerte como la del idealismo trascendental de Schopenhauer. Quizá debamos, entonces, junto con Janaway, aceptar que son argumentos para los ya iniciados y convencidos de la verdad de la tesis del idealismo. Sin embargo, antes de convertirnos en detractores del pensamiento schopenhauriano, preguntemos cuál es la función de estos argumentos y si, efectivamente, Schopenhauer considera que son argumentos en lo absoluto. Estos "argumentos" se encuentran dispersos en diferentes momentos y secciones de ambos volúmenes de *MVR*. Sin embargo, la única sección en la que se presentan de forma conjunta y con un mismo hilo expositivo es el primer capítulo del segundo volumen titulado "Sobre el punto de vista idealista". Este hilo expositivo no es el de una demostración o prueba al modo de la Deducción trascendental. Líneas arriba, hemos subrayado las diferencias formales entre el primer y el segundo volumen de *MVR* y, en particular, hemos reparado en la manera como se presenta el idealismo schopenhaueriano en las secciones iniciales de cada volumen.

En el primer capítulo del segundo volumen de *MVR*, Schopenhauer sostiene que la admisión de la tesis fuerte del idealismo trascendental depende de que dicha tesis sea correctamente comprehendida. La comprensión cabal del idealismo, sin embargo, supone un verdadero reto que va más allá de enunciar o simplemente analizar la proposición "el mundo es mi representación" a modo de una verdad analítica. Ya que, como afirma

---

[50] *MVRII*, cap. 1, 11-12.

Schopenhauer en ese mismo capítulo, "nada resulta tan constante y reiteradamente malentendido como el idealismo"[51]. Entonces, si los argumentos antes expuestos pretenden realmente sostener el idealismo, lo harán, propiamente, volviéndolo entendible. Comencemos por comprender, entonces, el hilo expositivo en el que se encuentran estos argumentos. Fijémonos detenidamente en la forma como inicia el primer capítulo del segundo volumen:

> En el espacio infinito existen innumerables esferas luminosas, en torno a cada una de las cuales gira aproximadamente una docena de otras más pequeñas alumbradas por ellas, y que, calientes en su interior, están cubiertas de una corteza sólida y fría sobre la cual una capa mohosa ha engendrado seres vivientes y cognoscentes: esta es la verdad empírica, la realidad, el mundo. Pero para un ser pensante es una situación penosa el encontrarse en una de aquellas innumerables esferas que flotan libremente en el espacio infinito, sin saber de dónde viene ni adónde va, y ser nada más que uno de los innumerables seres semejantes que se apiñan, se agitan y se atormentan, naciendo y pereciendo rápidamente y sin tregua dentro del tiempo sin comienzo ni fin: nada hay allí permanente más que la materia y la repetición de la misma variedad de formas orgánicas a través de vías y canales inalterables. Todo lo que la ciencia empírica puede enseñar es simplemente la exacta naturaleza y regla de esos procesos[52].

Esta imagen permite comprender dos aspectos centrales del idealismo schopenhaueriano: 1) El idealismo, propiamente hablando, no propone la irrealidad del mundo fenoménico, sino que fija límites al conocimiento que es alcanzado a través de la vía empírica, y 2) dentro de los límites del conocimiento empírico, se encuentra también el conocimiento científico. Comprender esto es central, puesto que la filosofía comienza justamente donde la ciencia no puede continuar con sus explicaciones e, inclusive, tiene por objeto de estudio las condiciones que sostienen la "objetividad" del conocimiento científico[53]. Allí, pues, donde la ciencia se repliega comienza el camino del verdadero filosofar.

Antes del descubrimiento de los límites del conocimiento empírico, la filosofía se había propuesto proceder objetivamente en el estudio de la realidad. Esto es, no supo percatarse del sujeto como condición de todo acto cognitivo; ni pudo cerciorarse de si la realidad presente ante el sujeto se muestra tal y como es, independiente de la conciencia. Advertir estos problemas y comprender la necesidad de que toda teoría filosófica comience por dar cuenta del sujeto es, para Schopenhauer, la característica peculiar de la filosofía moderna[54]. En base a esto, Schopenhauer juzga y comprende el desarrollo de la filosofía. Sin embargo, el peligro del filosofar objetivo no ha sido completamente superado. De

[51] *MVRII*, cap. 1, 8.
[52] *MVRII*, cap. 1, 3-4.
[53] *Cf. MVRII*, cap. 12, 140.
[54] *Cf. MVRII*, cap. 1, 4.

hecho, es en el marco de la discusión con el filosofar objetivo donde se presentan todos los "argumentos" en favor del idealismo en el primer capítulo del segundo volumen de *MVR*. Caemos en cuenta, entonces, de que estos argumentos no están diseñados tanto para probar el idealismo trascendental, como desacreditar el realismo.

¿De dónde proviene esta incidencia en el realismo y el filosofar objetivamente? En el siguiente acápite de este capítulo, sostendremos que la teoría metafísica de Schopenhauer puede responder a esta pregunta y proveernos, además, de un argumento consistente en favor del idealismo de acuerdo a los tres criterios mencionados líneas arriba: 1) la forma o el modo en que las representaciones están mediadas por el sujeto; 2) el origen y modo de la dependencia del mundo empírico respecto de la subjetividad; 3) las razones por las cuales no es posible suponer la coincidencia inmediata entre las condiciones a priori de la representación y la forma en que las cosas son independientes de la mente.

Por lo pronto, es importante mencionar que aceptar el idealismo y demostrar su verdad, son dos procesos distintos. En vista del lugar y la función que los "argumentos" en favor del idealismo ocupan en la exposición del punto de vista idealista, es plausible considerar que estos están diseñados para hacer entendible la tesis fuerte del idealismo en marcada contraposición a su contrincante realista. En esa medida, Schopenhauer habría diseñado su exposición a fin de hacer aceptable la tesis idealista frente al realismo, que una y otra vez se presenta como una tesis de sentido común. Es la persistencia del realismo la que debe ser superada, pero ello solo es posible si se dan cuenta de las condiciones que permiten que este perdure, pese a sus diversos vacíos y desaciertos. Tal como lo reconoce Bryan Magee, el idealismo trascendental es, hasta hoy, difícilmente comprendido, sobre todo, por ser contrario a la intuición, y a pesar de todos los argumentos y razones que la sostienen. Con todo, "no debemos dejar que el hecho de que algo sea contrario a la intuición nos lleve a pensar que es falso. Aquello que es contrario a la intuición es en sí, algo que requiere una investigación filosófica, especialmente porque juega un papel *de hecho* muy importante en el enfoque de cuestiones metafísicas"[55]. Las dificultades en que el "sentido común" pone al idealismo configuran un reto al que el filósofo debe hacer frente, tanto con su imaginación como con su inteligencia:

> [L]a necesidad de auto-conciencia y autocrítica es tan grande en el nivel de la imaginación como en el nivel intelectual —tal vez, mayor aún en el caso de los filósofos porque tienden a aficionarse a una disciplina en la que sobresalen más por sus cualidades intelectuales que por sus cualidades imaginativas […]— y esta actividad, como cualquier

[55] Magee, Bryan. *Schopenhauer.* Traducción de Amaia Bárcena. Cátedra: Madrid, 1991, pp. 86.

> otra, tiende a atraer hacia sí a personas que tengan una mente apropiada para ello. El idealismo trascendental pone a prueba nuestras limitaciones imaginativas mucho más estrictamente que ninguna otra teoría dentro de la tradición de la filosofía[56].

En lo que sigue, y poniendo especial énfasis en la teoría metafísica de Schopenhauer, sostendremos que este hace frente a ambos retos: tanto la persistencia intuitiva del realismo, como la necesidad de argumentos convincentes en favor del idealismo trascendental. A la par, como veremos, Schopenhauer es también capaz de hacer frente a los problemas que su propia teoría cognitiva conlleva, en particular el problema de la afección sensorial o sensación señalado líneas arriba.

Antes de pasar a la siguiente sección, es importante notar que los problemas expuestos contra la postura idealista de Schopenhauer pueden ser reunidos y resumidos en la llamada "objeción de Trendelenburg". Esta objeción causó una discusión interesante y animada en la década de 1860 – 1870 y sostiene que:

> Die logische Untersuchungen hatten sich an die Kritik der reinen Vernunft gehalten. Sie hatten gemeint, dass es eine dreifache Möglichkeit gebe, Raum und Zeit zu betrachten, nämlich entweder Raum und Zeit seien nur subjectiv und objectiv zugleich, d.h. die apriorische Voraussetzung aller Sinneswahrnehmung, aber zugleich für die Dinge geltend; sie [die logische Untersuchungen] meinten ferner, dass Kant an diese dritte Möglichkeit nicht gedacht und dadurch in der Anlage seines Beweises eine Lücke gelassen, in welcher möglicher Weise die Wahrheit liege[57].

Tal como lo analiza Shapshay, esta objeción no pone en duda las conclusiones del idealismo kantiano respecto al carácter subjetivo del tiempo y el espacio, sino que cuestiona el proceder lógico de la crítica kantiana y la suficiencia de los argumentos presentados por Kant para sostener la exclusiva subjetividad del tiempo y el espacio[58]. La objeción se desarrolla en dos partes. Por un lado, se sostiene que Kant no considera seriamente la posibilidad de que las condiciones subjetivas del tiempo y el espacio coincidan con propiedades de los objetos en sí. Respecto a esta parte de la objeción, los especialistas, en su mayoría, concuerdan en que Kant examina seriamente la posibilidad que tiempo y espacio sean propiedades de las cosas en sí[59]. Por otro lado, la objeción de Trendelenburg sostiene que Kant no logra realmente probar la exclusiva subjetividad del tiempo y el espacio y que, de ser ese el caso, hay, cuanto menos, una laguna en la prueba kantiana del idealismo trascendental. Esta parte de la objeción encuentra mayor

---

[56] Magee, *op. cit*, 92.
[57] Trendelenburg citado en Shapshay, Sandra. "Did Schopenhauer Neglect the "Neglected Alternative" Objection?" En: *Archiv für Geschichte der Philosophie*, vol. 99, pp. 321-348., pp. 321-322, nota 1.
[58] *Cf.* Shapshay, *op. cit*, pp. 321.
[59] *Cf. ibid.*, pp. 322.

controversia entre los especialistas de la filosofía kantiana tanto respecto a la consistencia de la respuesta como al tipo de respuesta que Kant propone[60].

La objeción de Trendelenburg resulta interesante para nuestra investigación, dado que apunta al núcleo de las objeciones y los problemas que líneas arriba detectamos en los argumentos presentados por Schopenhauer y sistematizados por McDermid en favor del idealismo trascendental. Además, esta objeción exige de Kant los requisitos que enumeramos como necesarios para dar cuenta consistentemente del idealismo trascendental tal como lo presenta Schopenhauer con la tesis fuerte del mundo como representación. Shapshay resalta que, sobre la base de la crítica schopenhaueriana de la relación causal entre la cosa en sí y la sensación adjudicada a Kant y presentada líneas arriba, estaríamos autorizados a esperar que Schopenhauer se adhiera de forma más escrupulosa y tajante a la incognoscibilidad de la cosa en sí. Esto supone que no pueda propiamente descartarse que espacio y tiempo sean propiedades de la cosa en sí (tesis sustancial de la objeción de Trendelenburg)[61]. Sin embargo, como veremos en el siguiente acápite, Schopenhauer sostiene no solo que es posible acceder a cierta forma de conocimiento substancial respecto de la cosa en sí, sino que este conocimiento depende del reconocimiento de la exclusiva subjetividad de las condiciones *a priori* de la intuición empírica. Por tanto, estamos justificados en exigir de Schopenhauer una respuesta a la objeción de Trendelenburg que sea capaz de dar cuenta por 1) la forma o el modo en que las representaciones están mediadas por el sujeto; 2) el origen y modo de la dependencia del mundo empírico respecto de la subjetividad; y 3) las razones por las cuales no es posible suponer la coincidencia inmediata entre las condiciones a priori de la representación.

1.2 El argumento metafísico del idealismo trascendental

En la sección anterior, nuestra intención ha sido mostrar de manera rápida y somera algunos de los problemas que se presentan al considerar la tesis fuerte del idealismo schopenhaueriano independientemente de su teoría metafísica. Atwell y Janaway han resaltado estas mismas dificultades desde dos perspectivas distintas. Por un lado, Janaway considera que al no vincular causalmente la cosa en sí y la sensación, Schopenhauer no

[60] *Cf. ibid.* Para una exposición más extensa y detallada del debate sobre la objeción de Trendelenburg y la filosofía kantiana véase Shapshay, Sandra, *op. cit*, pp. 325 – 329.
[61] *Cf.* Shapshay, *op. cit*, pp. 321.

puede presentar una teoría coherente de la percepción empírica[62]. La teoría de Schopenhauer conduciría a una forma de realismo trascendental y, finalmente, al escepticismo. Así, para salvar la realidad del mundo empírico Schopenhauer deberá afirmar la existencia de la cosa en sí, pero esto se logra solo a costa de considerar progresivamente cada vez más la realidad empírica como una mera ilusión:

> Schopenhauer sets out to reproduce the Berkelian move of equating the world of real spatio-temporal things with mental states or their contents, hoping thereby to eliminate the gap between representations and objects so valuable to the sceptic, yet at the same time he puts an unbridgeable chasm between this spatio-temporal world of objects and the world as it is in itself by calling the former an *illusion*[63].

Janaway resalta el carácter paradójico que toma aquí el pensamiento de Schopenhauer, puesto que para mantener la realidad del mundo empírico, este mundo debe ser considerado, desde cierta perspectiva, una mera ilusión semejante a un sueño. Así, desde una perspectiva epistemológica, el mundo se nos presenta como enteramente real y un objeto de investigación seguro y apropiado para el conocimiento científico[64]. Sin embargo, desde este punto de vista, la cosa en sí debe permanecer inaccesible. Puesto que las limitaciones impuestas sobre la perspectiva empírica del mundo solo tienen sentido si, a la par, se considera el mundo también como trascendente. Desde la perspectiva del mundo como trascendente, el mundo empírico de las representaciones puede ser considerado una ilusión que "itself is ephemeral and relative only to us, and therefore no guide to the hidden or higher reality at the level of the 'in itsself'"[65]. En ausencia de una teoría metafísica que le sirva de sustento, Janaway pone de manifiesto la debilidad central de la teoría epistemológica schopenhaueriana.

Por otro lado, Atwell, debido al interés sistemático de su acercamiento a la filosofía de Schopenhauer, analiza la epistemología schopenhaueriana guiado por la pregunta de si el concepto mismo de representación sostenido por Schopenhauer conduce al problema central de la metafísica, esto es, a la cosa en sí[66]. La diferencia expuesta en el parágrafo anterior entre sensación y representación es también recogida por Atwell, quien, además resalta la correlación entre sujeto y objeto subyacente a la filosofía de Schopenhauer. Efectivamente, Schopenhauer considera que lo que diferencia a su filosofía tanto del realismo como del mero idealismo realista es que él no parte del objeto ni del sujeto, sino

---

[62] Janaway, *op. cit*, p. 166..
[63] *Ibidem*, p. 169.
[64] *Ibidem*, p. 170.
[65] *Ibidem*.
[66] *Cf.* Atwell, *op. cit*, pp. 32-33.

de la representación. Esta "contiene y supone ya ambos; porque la división en objeto y sujeto es su forma primera, más general y esencial"[67].

Al partir de la representación, Schopenhauer no puede evadir el dar cuenta tanto del aspecto subjetivo de la formación de las representaciones (el intelecto y la aplicación de las condiciones *a priori* del conocimiento) como del aspecto "objetivo" (material) sobre el que las funciones del intelecto construyen la representación empírica, objeto de la percepción. Así, es legítimo preguntarnos, junto con Atwell, "what is the nature of the perceptual object that allegedly causes sensed bodily-changes (i.e., bodily changes that are sensed)? And what is the nature of the mind or understanding that allegedly construes bodily changes (i.e., sensed bodily-changes) as effects of the perceptual object?"[68]. En el acápite anterior, realizamos una pregunta similar al señalar la circularidad en la que Schopenhauer cae al considerar a la sensación como el material de la representación empírica y, a la vez, a la representación como **causa** de la sensación. Tal como señalamos, sin embargo, a juicio de Schopenhauer, la pregunta está mal formulada, puesto que preguntar por una causa solo tiene lugar en el dominio de la representación. Por tanto, es de esperar que, dada la vehemencia con la que Schopenhauer se adhiere a los límites impuestos al conocimiento causal, él responda a la pregunta del "porqué" de la sensación bajo el registro que le es propio, esto es, la representación misma.

Al preguntar por la naturaleza o el origen de la afección, Schopenhauer no puede ya eludir una respuesta consistente y no circular, puesto que lo que se exige es precisamente un punto de vista que permita implementar y justificar las restricciones impuestas a la explicación causal. Esto es, se demanda un punto de vista que demuestre la disparidad entre las representaciones y la cosa en sí. Sin dicha demostración, tampoco es posible dar por descontado, tal como lo hace Schopenhauer, la opción de que la sensación sea producida por la cosa en sí. En suma, desde perspectivas distintas, tanto Janaway como Atwell señalan la necesidad latente de la teoría epistemológica de Schopenhauer por decir algo substancial respecto de la cosa en sí. Esta misma exigencia es la que subyace a la objeción de Trendelenburg, expuesta líneas arriba. Ya que, la afirmación de la inaplicabilidad de las condiciones *a priori* de la experiencia a la cosa en sí es un conocimiento que no puede derivarse de las mismas representaciones y supone un conocimiento, al menos parcial, de la naturaleza de la cosa en sí. Resolver las demandas

[67] *MVRI*, §7. 30.
[68] Atwell, *op. cit*, pp. 40.

de Janaway, Atwell y Trendelenburg nos conduce, pues, a preguntarnos por la postura metafísica de Schopenhauer y la justificación que esta pueda proveer del origen y naturaleza de los dos componentes de la representación, el intelecto y la sensación.

1.2.1 Sobre la naturaleza del conocimiento metafísico

Antes de considerar con cierto detalle qué sostiene la teoría metafísica de Schopenhauer sobre la representación, es importante que analicemos las bases metodológicas y los intereses sobre los que se funda el pensamiento metafísico schopenhaueriano. El primer libro de *MVR* y los complementos que le corresponden nos proveen, en ese sentido, de numerosas observaciones y definiciones metodológicas que se despliegan y desarrollan a lo largo de *MVR*. Estas consideraciones metodológicas, sin embargo, no están sistemáticamente expuestas y enlazadas. Esto ha dificultado la recepción de su obra, al extremo de llegar a ser considerada "como un conjunto de afirmaciones contradictorias entre sí a partir de las cuales resulta imposible una comprensión suficientemente coherente y con un sentido mínimamente unitario de la realidad"[69].

En el acápite anterior explicamos que Schopenhauer considera que el inicio de la filosofía solo se produce allí donde el conocimiento empírico encuentra sus límites. En el segundo volumen de *Parerga y Paralipómena* (*PPII*) -libro publicado por Schopenhauer en 1851 luego de la reedición de *MVR* y sus complementos en 1844-, Schopenhauer desarrolla un capítulo titulado "Sobre la filosofía y su método". Este capítulo comienza definiendo el dominio de estudio que le es propio a la filosofía:

> La base y suelo sobre el que descansan todos nuestros conocimientos y ciencias es lo inexplicable [*Unerklärliche*]. Así que a eso remite toda explicación [*Erklärung*] a través de más o menos miembros intermedios, del mismo modo que en el mar la sonda encuentra el fondo a más o menos profundidad, pero siempre ha de terminar por alcanzarlo. Ese elemento inexplicable recae en la metafísica [*Dieses Unerklärliche fällt der Metaphysik anheim*][70].

El elemento inexplicable que subyace a todas las ciencias es también considerado por Schopenhauer como "indemostrado", puesto que él es fundamento de todas las demostraciones y solo puede ser concebido intuitivamente[71]. Aquí aparecen interrogantes cruciales de cara al siguiente paso de nuestra investigación. Primero, ¿por qué Schopenhauer comienza su excurso sobre el método de la filosofía delimitando el

---

[69] Rábade, Ana Isabel, *op. cit*, pp. 23.
[70] Schopenhauer, Arthur. *Parerga y Paralipomena. Volumen II*, traducción de Pilar López de Santa María, Madrid: Trotta, 2009, cap. 1, pp. 3. De aquí en adelante *PPII*.
[71] *MVRII*, cap. 7, pp. 83.

dominio de la metafísica y equiparando esta a la filosofía en general? ¿Cómo habríamos de considerar su teoría epistemológica en el dominio de la filosofía, si ella misma parece, por momentos, basarse en datos empíricos tomados de las ciencias naturales [72] ? ¿Considera acaso Schopenhauer que la epistemología no es propiamente filosofía? En lo que sigue, sostendremos que responder a estas interrogantes nos conduce a pensar no solo en el método de la filosofía, sino también en la necesidad humana de la cual surge el pensamiento filosófico.

En el acápite anterior, habíamos puesto en suspenso las tesis metafísicas de Schopenhauer a fin de analizar la consistencia que su teoría epistemológica podía ofrecer de cara a la tesis idealista. Este procedimiento, sin embargo, se mostró insuficiente para demostrar la disparidad entre la representación y la cosa en sí, y concluimos que, en ausencia de dicha demostración, la tesis idealista no puede quedar adecuadamente establecida. Quisiera llamar la atención sobre el estatuto que, según Schopenhauer, le corresponde a la epistemología dentro de la filosofía. En el prólogo a la primera edición de *MVR*, Schopenhauer informa al lector sobre el contenido de su obra y la naturaleza de su pensamiento. Este, considera Schopenhauer, "es lo que durante largo tiempo se ha buscado bajo el nombre de filosofía y que, precisamente por ello, los sabios de la historia consideran tan imposible de descubrir como la piedra filosofal"[73]. Dicha filosofía puede ser considerada solo a partir de perspectivas y designa lo que ha sido llamado "Metafísica", "Ética y "Estética" [74] . Debe llamar la atención la ausencia de la epistemología o teoría del conocimiento en el listado de las perspectivas desde las cuales se presenta la filosofía. Esto no implica, sin embargo, que Schopenhauer piense que la epistemología no tiene lugar en el sistema de la filosofía, En el §21 del primer capítulo

[72] Al respecto, Young y Hamlyn han argumentado que Schopenhauer apoya la tesis idealista en hechos empíricos y en la ciencia de su tiempo. Young ha sostenido que Schopenhauer defiende una forma de "idealismo biológico" a través de dos argumentos. Primero, el argumento fisiológico identifica entendimiento y cerebro, y resalta la diferencia entre la parquedad de la sensación y la riqueza de la representación respecto al conocimiento. El intelecto debe actuar, en esa medida, como un creador o constructor que posibilita la percepción. Schopenhauer recurre a teorías ópticas de su tiempo en el §21 de *SCRPRS* para demostrar la intervención del entendimiento en el proceso perceptivo. A través de este argumento, las ciencias naturales brindan, según Young, al idealismo kantiano de cierta validación empírica. Queda, sin embargo, aún por demostrar la disparidad entre el fenómeno y la cosa en sí. Esta demostración vendría en el segundo argumento llamado "argumento biológico". Este sostendría que el cerebro es una herramienta de supervivencia y que el cerebro, lejos de actuar como un espejo o reflejo de la realidad externa, actúa guiado por los intereses primarios como un "medio de los motivos". Nuevamente aquí, Schopenhauer se contentaría con proveernos con data empírica como corroboración (Young, Julian. *Schopenhauer*, Londres: Routledge, 2005, pp. 8-10). Retomaremos una versión más detallada y, consideramos, consistente de este argumento en los siguientes acápites de este capítulo.
[73] *MVRI*, Prólogo a la primera edición, VII.
[74] *Ibídem*.

de *PPII* se presenta una "división de la filosofía" y se presenta una nueva delimitación del objeto de la misma:

> La filosofía tiene por objeto la experiencia; pero no, como en el caso de las demás ciencias, esta o aquella experiencia determinada, sino justamente la experiencia misma en general y en cuanto tal, según su posibilidad, su ámbito, su contenido esencial, sus elementos internos y externos, su forma y su materia. Según ello, la filosofía ha de poseer fundamentos empíricos y no se puede desarrollar a partir de puros conceptos abstractos[75].

Esta nueva definición parece caer en flagrante contradicción con lo sostenido en el §1 del mismo texto (*PPII*). Los fundamentos empíricos de la filosofía, leemos, no son de la misma naturaleza que los de las demás ciencias naturales. El contenido de estas últimas "consiste siempre en la relación de los fenómenos del mundo entre sí según el principio de razón y al hilo de un porqué que solo en virtud de él tiene validez y significado. La prueba de aquella relación se llama explicación [*Erklärung*]"[76]. Schopenhauer reconoce únicamente dos cosas absolutamente inexplicables, esto es, que no pueden ser reducidas a relación alguna del principio de razón suficiente. La primera es el principio de razón mismo, puesto que este es "el principio de toda explicación, solo respecto del cual tiene esta significado"[77]. La segunda es la cosa en sí, "aquello a lo que dicho principio [de razón suficiente] no alcanza y de donde surge lo originario de todos los fenómenos"[78]. De lo dicho anteriormente se deduce que Schopenhauer da por sentada la disparidad entre representación y cosa en sí. Sin embargo, debemos aún interrogarnos si dicha disparidad se funda en alguna característica intrínseca y cognoscible de la cosa en sí. De ser tal el caso, la filosofía de Schopenhauer, que tiene lo "inexplicable" por objeto de estudio, estaría dando cuenta no solo del origen de las sensaciones, sino también del principio de razón suficiente a partir de la cosa en sí. Con esto, el objeto de estudio de la filosofía será propiamente solo la cosa en sí, a partir de la cual tanto lo formal (condiciones *a priori* del conocimiento) como lo material (sensaciones) de las representaciones deberán revelar su carácter secundario y derivado. Esta aclaración resulta aún más importante si se considera que:

> La filosofía tiene la particularidad de que no supone absolutamente nada como sabido, sino que para ella todo es ajeno y problemático en la misma medida, **no solo las relaciones de los fenómenos sino estos mismos e incluso el principio de razón, al cual las demás ciencias se contentan con reducirlo todo**; mas con esa reducción tampoco se ganaría nada en la filosofía, ya que un miembro de la serie le es tan ajeno como el otro, además de que aquella clase de conexión le resulta tan problemática como lo conectado

[75] *PPII*, §21, 18.
[76] *MVRI*, §15, 95.
[77] *MVRI*, §15, 96.
[78] *Ibídem*.

> por ella, y eso tanto después de mostrada la conexión como antes. Pues, como se dijo, precisamente aquello que las ciencias suponen, colocan como fundamento de sus explicaciones y establecen como límite, es lo que constituye **el verdadero problema de la filosofía que, en consecuencia, comienza donde terminan las ciencias**[79].

En vista de la vocación visiblemente metafísica de la filosofía de Schopenhauer[80], nos enfrentamos aún al problema del lugar que le corresponde a su epistemología en el esquema general de la filosofía y los fundamentos empíricos sobre los cuales descansa su teoría del conocimiento. En el §21 del primer capítulo de *PPII*, Schopenhauer deja clara la relación entre epistemología y metafísica. Para Schopenhauer aquella es *philosophia prima*, puesto que es necesario indagar primero sobre el medio a través del cual se muestra la experiencia en general, así como la forma y naturaleza de dicho medio; "ese medio es la representación, el conocimiento, es decir, el intelecto. Por eso, toda filosofía ha de comenzar investigando la facultad de conocer, sus formas y leyes, como también la validez y límites de estas"[81]. Partiendo de esta definición de la epistemología como *philosophia prima*, Philonenko ha propuesto leer la teoría del conocimiento de Schopenhauer como "dianología" y, en esa medida, como "la verdadera introducción del sistema" que explica "la noción de representación que, dice […], es una "cualidad secundaria" del yo cuya auténtica esencia es la voluntad"[82]. Lo problemático de esta lectura no es, propiamente, la consideración de la epistemología como introductoria al sistema, sino que de ahí Philonenko sostenga que la exigencia de Schopenhauer con el lector sea "convencerse y no solo persuadirse" del carácter representacional del mundo, esto es, dependiente del intelecto cognoscente[83]. Convencimiento implicaría dar por sentada la verdad del idealismo, precisamente cuando la filosofía se exime de realizar cualquier tipo de asunción sin la mediación de una adecuada problematización.

---

[79] *MVRI*, §15, 97. El subrayado es nuestro.

[80] Esta equiparación entre filosofía y metafísica resulta aún más clara en el en el capítulo 12 de *MVRII*, donde Schopenhauer sistematiza y expone la clasificación de las ciencias de acuerdo a la forma del principio de razón suficiente. Luego de lo cual, se equipara filosofía y metafísica de la siguiente manera:

> **La filosofía o metafísica**, en cuanto teoría de la conciencia y su contenido en general o de la totalidad de la experiencia como tal, no aparece en la serie [de la clasificación de las ciencias de acuerdo al principio de razón suficiente]; porque no se dedica sin más a la consideración que el principio de razón suficiente reclama, sino que tiene ante todo este mismo por objeto. Hay que considerarla como el bajo fundamental de todas las ciencias, pero **es de un tipo superior a ellas, y casi tan afín al arte como a la ciencia** (*MVRII*, cap. 12, 140). El subrayado es mío.

De esta manera, queda claro no solo que la filosofía schopenhaueriana es esencialmente metafísica, sino que el estudio del principio de razón suficiente debe conducir a una indagación metafísica.

[81] *PPII*, §21, 19.

[82] Philonenko, Alexis. *Schopenhauer: una filosofía de la tragedia*, traducción de Gemma Muñoz-Alonso López, Barcelona: Anthropos, 79.

[83] Philonenko, *op. cit*, 81.

Como vimos al inicio del acápite anterior, Schopenhauer reconoce las dificultades en comprender la tesis idealista, pero también le interesa señalar en la conciencia una "resistencia interna" ante tal tesis. Afirmar que el mundo es representación, es, por eso, "unilateral" y producto de un "abstracción arbitraria" Aun así, tal tesis es un punto de partida indispensable para Schopenhauer[84]. Es difícil comprender en qué medida Schopenhauer espere del lector verdadero convencimiento, cuanto, más bien, una provisoria toma de posición, cuyo convencimiento sea proporcionado a medida que se despliegue el pensamiento schopenhaueriano y se problematice, desde otra perspectiva, la resistencia a la tesis idealista[85]. Más adelante sostendremos que esta "toma de posición" no atañe meramente a una postura teórica, sino, también, a una necesidad vital de la cual surge la filosofía.

El énfasis puesto por Philonenko en identificar la exposición del primer libro de *MVR* como "dianología" es solo parcialmente válido. Schopenhauer efectivamente identifica como "dianología" el examen de las "representaciones primarias", esto es, intuitivas[86]. Pero el dominio de la "*philosophia prima*" comprende, también, el examen de las "representaciones secundarias", esto es, abstractas, bajo el nombre de "lógica" o "doctrina de la razón"[87]. Ambas partes componen, para Schopenhauer, más que solo una dianología, una ontología, pues tratan de las "propiedades más generales y esenciales de las cosas en general y en cuanto tales"[88]. Aquí, Schopenhauer equipara "cosa en general" con objeto de conocimiento; esta equiparación es legítima solo bajo la tesis del carácter representacional del mundo, pues se consideran "cualidades de las cosas en sí mismas las que les convenían únicamente como resultado de la forma y naturaleza de nuestra facultad de representación, por cuanto todos los seres que con ella se han de concebir se han de

---

[84] *MVRI*, §1, 5.

[85] La exigencia de "convencimiento", consideramos, es la que conduce a Young a analizar el idealismo schopenhaueriano de forma disgregada de la metafísica, al punto de considerar al trascendentalismo irrelevante para la metafísica schopenhaueriana, aunque (y esto es parcialmente correcto) crucial para su ética. De hecho, Young sostiene que la tarea de la filosofía de "resolver el enigma del mundo" tiene, para Schopenhauer, dos acepciones: por un lado, una función teórica (completar la imagen científica del mundo) y práctica (el problema de la salvación) (Young, *op. cit*, 13). Philonenko, evidentemente, no llega a sostener dicha postura, pero el carácter introductorio y la necesidad de "convencimiento" radicalizan y fijan con demasiada rigidez el punto de inicio del pensamiento de Schopenhauer. En lo que sigue, nuestra intención será mostrar que el dinamismo del pensamiento de Schopenhauer admite realmente que en su filosofía "no existe ningún punto de partida privilegiado en su estudio y este puede ser enteramente arbitrario" (HN, I, 480 (688)).

[86] *Cf.PPII*, §21, 19.

[87] *Ibídem*.

[88] *Ibídem*.

presentar conforme a ella y, en consecuencia, llevan en sí mismos ciertas cualidades comunes a todos”[89].

Una vez más, Schopenhauer da por sentada la validez del idealismo y parecería con ello corroborarse el carácter introductorio de la epistemología como preámbulo o prólogo a la filosofía. Señala con razón Ruffing, que incluso al presentar su teoría del conocimiento, Schopenhauer se encuentra ocupado en analizar la posibilidad del conocimiento propiamente metafísico (esto es, de la cosa en sí). Para este intérprete, “die Bedeutung der Erkenntnistheorie liegt aber bereits hier [en el análsis trascendental de la experiencia] in ihrem Bezug auf die Metaphysik begründet: ihr Inhalt ist es, dem das Interesse gilt: doch diesen haben wir nur auf die Weise der Vorstellung, weshalb wir nicht umhin können, uns auch mit ihr zu befasen”[90]. Además, en los manuscritos preparatorios a la introducción de su obra principal, en 1816, Schopenhauer considera que el primer libro de *MVR* podría ser escrito de tal manera que “solo cupiera comprenderlo cabalmente una vez leído el último y los intermedios”[91]. Nos despistamos, por tanto, si atribuimos a la teoría del conocimiento schopenhaueriana un mero carácter introductorio cuya verdad y “convencimiento” deba ser dada por sentada, sin esperar una demostración. La demostración del carácter meramente representacional del mundo, sostendremos, encuentra su sustento teórico en la teoría metafísica de Schopenhauer y su carácter intuitivo, en la estética.

Antes hemos señalado que la exposición epistemológica de Schopenhauer es una ontología. Por eso depende de (y no solo conduce a) la “filosofía en sentido estricto”. La epistemología depende, pues, de la metafísica[92]. Primero, porque, como ya lo hemos advertido líneas arriba, la metafísica tiene “lo inexplicable por objeto”, entre lo que se cuenta el principio de razón suficiente. Podríamos sostener que este principio, en tanto forma necesaria de la naturaleza de nuestra facultad cognitiva (representativa), es ya -según Schopenhauer- una propiedad general y esencial de los objetos. De lo que se sigue que, por lo menos respecto al principio de razón suficiente, la “ontología” tiene su aclaración en la metafísica. Segundo, porque la metafísica

> no solo conoce, ordena y examina en su conexión lo existente, la naturaleza, sino que la concibe como un fenómeno dado pero de alguna manera condicionado, en el cual se

[89] *Ibídem*.
[90] Ruffing, Margit. “Philosophische Erkenntnis bei Schopenhauer“. En: *Jahrbuch der Schopenhauer Gesellschaft* 2001, Schopenhauer-Gesellschaft: Mainz, 2001, pp. 51-63, pp. 52.
[91] HN, I, 386-387 (572).
[92] *Cf. PPII*, §21, 19.

presenta un ser distinto de él mismo que sería, por consiguiente, la cosa en sí. La metafísica intenta conocer esta más de cerca: los medios para ello consisten, por una parte, en unir la experiencia externa con la interna; y, por otra, en alcanzar una comprensión de la totalidad del fenómeno a través del descubrimiento de su sentido y conexión[93].

La epistemología, en tanto teoría del conocimiento y ontología, da cuenta del fenómeno solo de modo parcial, sin descubrir su sentido y conexión. Esto solo puede ser logrado propiamente con una indagación acerca de la totalidad del fenómeno, esto es, una metafísica. Reconocemos, por tanto, que incluso si admitiéramos el carácter introductorio del contenido del primer libro de *MVR*, esto bajo ninguna circunstancia exime a la "ontología" schopenhaueriana de su dependencia metafísica, como lo pretende Young[94], ni demanda una forma de convencimiento tal que el punto de partida de la filosofía schopenhaueriana quede fijada en la "dianología" y en la adhesión ciega a la tesis del carácter representacional del mundo. Más bien, la epistemología (y, en particular, la tesis del idealismo) deberá ser revisitada, problematizada y complementada en el desarrollo del pensamiento schopenhaueriano.

¿Por qué Schopenhauer comienza su excurso sobre el método de la filosofía delimitando el dominio de la metafísica y equiparándola a la filosofía en general? Porque Schopenhauer considera que la filosofía es propiamente metafísica y, como tal, solo puede conocer cabalmente los fenómenos a través de su totalidad, de su "sentido y conexión". No se trata de una primacía temporal en el orden de la exposición del pensamiento, sino de una primacía en el orden de lo real. ¿Cómo explicar que la teoría epistemológica de Schopenhauer, aún en el dominio de la filosofía o de la metafísica, si parece basarse, por momentos, en datos empíricos tomados de las ciencias naturales? La respuesta es que la ontología está fundada en "la forma y naturaleza de nuestra capacidad de representación", mientras que la epistemología muestra los límites de lo "explicable". Ambas se complementan en poner límites de lo real como *Wirklichkeit*, como fenómeno. Advirtamos que afirmar el carácter representacional del mundo (la tesis idealista) no es, simplemente, una mera limitación de lo cognoscible, sino también de lo real fenoménico en general. Por eso, la tesis idealista es metafísica.

Más adelante, sostendremos que para Schopenhauer, el verdadero argumento del idealismo es de carácter metafísico. Es decir, la comprensión cabal y el convencimiento sobre el carácter representacional del mundo solo son alcanzadas mediante el

---

93 *Ibídem*.

94 Véase nota 84.

conocimiento no trivial sobre la cosa en sí. Para comprender el rol que ocupan los ejemplos tomados de las ciencias empíricas, debemos aún comprender las bases metodológicas de la filosofía schopenhaueriana. Por lo pronto, bastará con observar, junto con Silva, que el uso de evidencia empírica por parte de Schopenhauer es un procedimiento corroborativo que enriquece la perspectiva filosófica[95]. Sin embargo, esta evidencia no es suficiente en sí misma para sostener las tesis metafísicas, pues la metafísica

> [t]rata-se […] de algo que nem só a lógica nem a mera observação podem alcançar, pois a despeito do suporte que as ciências naturais parecem oferecer à metafísica de Schopenhauer, corroborando com seu caráter imanente, há uma radical diferença entre a tese do filósofo e a investigação naturalista, já que "a imanência de Schopenhauer se destinava a responder a uma pergunta de caráter metafísico (O que é a "coisa-em-si"?); a imanência dos 'naturalistas', ao contrário, excluía, por uma questão de princípio, qualquer problemática desse tipo"[96].

Hasta el momento, Schopenhauer nos ha ofrecido una caracterización bastante peculiar del objeto de estudio de la metafísica. Este se ha denominado, primero, como lo "inexplicable", que, a su vez, se ha presentado como el límite de las explicaciones y demostraciones científicas, sometidas al principio de razón suficiente. Luego, se ha presentado a la metafísica como el estudio de aquello que es distinto del fenómeno y que lo condiciona, la cosa en sí. El estudio de esta depende, a su vez, de la unión de la experiencia interna con la externa y la comprensión de la totalidad del fenómeno, esto es, su "sentido y conexión". El lector perspicaz podrá darse cuenta de que lo "inexplicable" designa propiamente a la cosa en sí. La compresión de esta deberá dar cuenta de los límites de la explicación científica, en los que se incluye el propio principio de razón suficiente. Menos clara es, sin embargo, la conexión entre la cosa en sí y la experiencia.

Ya resaltamos la vehemencia con la que Schopenhauer traza los límites del conocimiento y cómo critica en Kant el recurso a un vínculo causal entre la sensación y la cosa en sí. Resulta, entonces, sorprendente que Schopenhauer considere posible el descubrimiento de la cosa en sí a través de cualquier forma de experiencia. Sin embargo, Schopenhauer

[95] *Cf.* Silva, Marcos. "On analogical arguments: organizing logical and conceptual problems in section 18 and 19 of Schopenhauer's *The World as Will and Representation"*. En: *Revista Voluntas: estudos sobre Schopenhauer,* Vol. 2, N° 2, 2016, pp. 185-215, pp. 210.

[96] De Oliveira, André Henrique. "Os limites da explicação científica segundo a metafísica imanente de Schopenhauer", Ponencia presentada en *XI Semana Acadêmica do PPG em Filosofia da PUCRS*, Pontificia universidad Católica de Rio Grande del Sur, Porto Alegre, 17 – 19 de Junio 2013. Consultado el 28/06/17 <http://ebooks.pucrs.br/edipucrs/anais/semanadefilosofia/XI/29.pdf>.

sostiene que la metafísica debe poseer fundamentos empíricos[97] y que Kant establece demasiado pronto la imposibilidad de la metafísica[98]. Comencemos por examinar la última de estas dos afirmaciones.

A. La necesidad de la metafísica

Schopenhauer expone de forma explícita su crítica de la noción kantiana de metafísica en dos lugares de su obra principal. La primera y más detallada es en el largo apartado titulado “Crítica de la filosofía kantiana”; la segunda en el capítulo 17 del segundo volumen titulado “Sobre la necesidad metafísica del hombre”. Schopenhauer sostiene que las limitaciones impuestas por Kant sobre la metafísica son resultado de una petición de principio en la noción misma de “metafísica”[99]. Esta noción sería un rezago de los filósofos dogmáticos, de los que Kant heredaría tres presupuestos:

> 1) La metafísica es la ciencia de aquello que está más allá de la posibilidad de toda experiencia. 2) Un objeto tal no puede de ningún modo ser descubierto de acuerdo con principios creados ellos mismos a partir de la experiencia (*Prolegomena*, § 1); sino que solamente lo que conocemos antes y, o sea, independientemente de toda experiencia, puede tener un alcance mayor que la experiencia posible. 3) En nuestra razón pueden encontrarse realmente algunos principios de ese tipo: estos se conciben con el nombre de conocimientos de la razón pura[100].

La particularidad de Kant, sin embargo, es que reconoce que aquello que es *a priori* únicamente puede fundamentarse por su origen subjetivo, esto es, en “meras formas de nuestro intelecto, leyes no de la existencia de las cosas sino de nuestras representaciones de ellas”[101]. De ello, se sigue que sea imposible el conocimiento de la cosa en sí y la metafísica como ciencia. Puesto que, si bien las formas *a priori* del conocimiento no pueden ser extraídas de la experiencia que hacen posible, estas son válidas solamente en el terreno de las representaciones, el mundo fenomenal[102]. Bajo esta argumentación, Schopenhauer considera que, sobre las premisas asumidas por Kant, el argumento es una deducción válida[103]; pero rechaza la suposición de que todo conocimiento que vaya más allá de la experiencia deba fundarse necesariamente en formas o conceptos *a priori*[104].

---

97 *Cf. MVRII*, cap. 17, 200.
98 *Cf. MVRI*, Crítica de la filosofía kantiana (en adelante CFK), 505.
99 *Cf. MVRI*, CFK, 506; *MVRII*, cap. 17, 200.
100 *MVRI*, CFK, 505.
101 *Ibídem*.
102 *Cf. MVRI*, CFK, 505; *MVRII*, cap. 17, 200.
103 *Cf. MVRII*, cap. 17, 200.
104 *Cf. MVRI*, CFK, 506, *MVRII*, cáp 17, 200-201.

Para sostener esta afirmación, Schopenhauer introduce aún una nueva caracterización del objeto de la metafísica.

Para Schopenhauer, "el mundo y nuestra propia existencia se nos presenta como un enigma [*Räthsel*]" [105] . Este enigma se revela en el desarrollo de pensamiento schopenhaueriano como la esencia tanto del sujeto de conocimiento[106], como de la naturaleza en tanto fenómeno[107]. Esta esencia será identificada, posteriormente, como la Voluntad. La aparición de este enigma es clave a fin de comprender la necesidad que el hombre tiene de la metafísica y el interés existencial al que intenta dar respuesta la metafísica schopenhaueriana. En el hombre, sostiene Schopenhauer, la conciencia y la voluntad se han separado de tal manera que "al encontrase juntos puedan asombrarse el uno del otro"[108]. Esta separación produce aquello que para Schopenhauer es característico del hombre: el miedo a la muerte. Ante este miedo, el hombre cae en cuenta de "la finitud de la existencia" y de "la vanidad de todo esfuerzo"[109]. Esta situación define al hombre, propiamente, como *animal metaphysicum*, lo que permite al hombre tener la capacidad de "asombrarse de lo habitual y cotidiano"[110]. Notamos líneas arriba que Young considera que la epistemología schopenhaueriana no era relevante para su propuesta metafísica y que, más bien, debe ser considerada de cara a su teoría ética. Esta divergencia se funda en la disparidad entre los problemas teóricos y los problemas prácticos de la filosofía[111]. Sin embargo, Young no considera que el asombro que conduce a la filosofía y del que surge la metafísica es, también, el que da pie al planteamiento de todas las preguntas filosóficas, puesto que es el "asombro ante lo cotidiano" el que "induce a convertir la totalidad del fenómeno en un problema" (tarea teórica) y, también, a la "consideración del sufrimiento y la necesidad de la vida" (tarea práctica de la filosofía)[112]. Ambas tareas, por tanto, no pueden ser separadas, sino que pertenecen a uno y el mismo impulso.

Schopenhauer sostiene, de cara al impulso metafísico fundado en el miedo a la muerte, que tanto la religión como la filosofía tienen su origen en el mismo interés: "el dogma de

---

105 *MVRI*, CFK, 506.
106 *Cf. MVRI*, §18, 119.
107 *Cf. MVRI*, §27, 168.
108 *MVRII*, cap. 17, 175.
109 *Cf. MVRII*, cap. 17, 176.
110 *Ibidem*.
111 Véase nota 84.
112 *Cf. MVRII*, cap. 17, 176.

la permanencia después de la muerte"[113]. En este contexto, Schopenhauer define la metafísica como "todo presunto conocimiento que va más allá de la posibilidad de la experiencia, es decir, de la naturaleza o del fenómeno dado de las cosas, para ofrecer una clave sobre aquello por lo que, en uno u otro sentido, estaríamos condicionados; o, dicho popularmente, sobre aquello que se oculta tras la naturaleza y la hace posible"[114]. Esta definición es tan válida para la religión como la metafísica filosófica. La primera obtiene su acreditación "fuera de sí", a través de la Revelación, la imposición, la fuerza y la superstición[115]. La segunda, por el contrario, tiene su acreditación en sí misma y "exige reflexión, instrucción, esfuerzo y Juicio"[116], de ahí que solo sea accesible a un limitado número de hombres. Al enfocarse propiamente en este último tipo de metafísica, Schopenhauer repara en que la filosofía solo puede surgir de una clara conciencia de la fatalidad de la existencia, no solo de la muerte, sino de que "la inexistencia de este mundo es exactamente tan posible como su inexistencia"[117] y "de la visión *del mal* y *de la maldad e*n el mundo"[118].

La relación entre la filosofía y la conciencia de la muerte ha sido tratada de forma austera y, a menudo, parcial entre los comentadores de la obra schopenhaueriana. Estos se han centrado en el significado ético de la muerte y el consuelo que la metafísica schopenhaueriana pretende proveer. De cara a nuestra investigación, es importante preguntarnos no solo por la naturaleza de la muerte, sino también por el origen del temor a la muerte del cual surge la metafísica. Fiel a las paradojas a las que el pensamiento schopenhaueriano ya nos tiene acostumbrados, encontramos que el miedo a la muerte se funda no solo en una separación entre la razón y la voluntad, sino también en el **egoísmo del individuo** como una afirmación de su vida o voluntad individual[119]. Esto es aún más

---

[113] *MVRII*, cap. 17, 177. Las únicas menciones explícitas del miedo a la muerte como origen de la metafísica y la religión en *MVR* se encuentran en el §8 (El capítulo titulado "Sobre la necesidad metafísica del hombre" es un complemento al §15), en el §54 y en su complemento en el segundo volumen, capítulo 41, titulado "Sobre la muerte y su relación con el carácter indestructible de nuestro ser en sí". En el §8, Schopenhauer expone y analiza la naturaleza del conocimiento abstracto (conceptual), y concluye estableciendo la diferencia fundamental entre el hombre y el animal. Este último "siente e intuye; el hombre, además, piensa y sabe: ambos quieren" (*MVRI*, §8, 44). La capacidad racional del hombre le permite tomar conciencia de su propia muerte, puesto que solo el hombre puede proyectarse más allá del presente inmediato a través de los productos artificiales de la razón, en particular a través del lenguaje que funda la civilización, el Estado y la ciencia (*MVRI*, §8, 43).
[114] *MVRII*, cap. 17, 180.
[115] *Cf. MVRII*, cap. 17, 181-182.
[116] *MVRII*, cap. 17, 181.
[117] *MVRII*, cap. 17, 189.
[118] *MVRII*, cap. 17, 190.
[119] *Cf. MVRI*, §54, 333.

sorprendente si se considera que es también la afirmación de la voluntad de vivir la que esconde el antídoto contra el miedo a la muerte, pues "a quien le satisfaga la vida tal como es, el que la afirme de cualquier manera, podrá confiadamente considerarla infinita y conjurar el miedo a la muerte como un engaño que le infunde el disparatado temor de quedar alguna vez privado del presente y le crea la ilusión de un tiempo sin presente"[120].

Estamos, así, frente a una paradoja que será central de cara a comprender el posterior proceder de la voluntad en su negación (rasgo importante de la estética schopenhaueriana): Por un lado, el hombre al que la razón vuelve consciente de su finitud por medios abstractos, teme a la muerte no en la parte cognoscente de su ser, sino que

> la *fuga mortis* procede exclusivamente de la voluntad ciega de la que está llena todo lo viviente. Y, como ya se mencionó, aquella huida es esencial a esta precisamente porque es voluntad de vivir, cuya esencia total consiste en el afán de vida y existencia, y en la que el conocimiento no habita originariamente sino solo a consecuencia de su objetivación en los individuos animales. **Cuando mediante esa objetivación la voluntad alcanza a ver la muerte como el fin del fenómeno con el que se ha identificado y al que se ve, pues, limitada, su ser se resiste con todas sus fuerzas**[121].

Por otro lado, la voluntad es precisamente la que, al afirmarse, nos vuelve indiferentes al miedo a la muerte, puesto que

> **la voluntad de vivir tiene asegurada la vida y mientras estamos llenos de voluntad de vivir no podemos estar preocupados por nuestra existencia ni siquiera ante la visión de la muerte.** Sí que vemos al individuo nacer y perecer: pero el individuo es solo fenómeno, no existe más que para el conocimiento inmerso en el principio de razón, en el *principium individuationis*: para este el individuo recibe su vida como un regalo, nace de la nada, luego con la muerte sufre la pérdida de aquel regalo y vuelve a la nada[122].

Esta consideración del miedo a la muerte ha conducido a Philonenko a afirmar que Schopenhauer se contradice y que, además, extirpa toda angustia, lo que desdeciría su asumido pesimismo[123]. Lamenta que Schopenhauer no haya dado cabida a la angustia y, para ello, no haya puesto en tensión la dialéctica entre el ser empírico y finito del hombre con su ser eterno. Por el contrario, Schopenhauer "desrealizaría" la muerte metafísicamente logrando, así, "interceptar el camino a la *negra angustia*, originada por el "de algún modo" que me define como siendo casi una idea, no una idea"[124]. Philonenko resuelve la contradicción, pero considera que la distinción entre el miedo a la muerte y el sentimiento de eternidad obedece meramente al conflicto entre la reflexión y la

---

[120] *MVRI*, §54, 330.
[121] *MVRI*, §54, 534. El subrayado es mío.
[122] *MVRI*, §54, 324.
[123] *Cf.* Philonenko, Alexis, op. cit, 252.
[124] *Cf.* Philonenko, Alexis, *op. cit*, 252-253.

inteligencia (del lado del fenómeno), y la voluntad (del lado de la cosa en sí)[125]. Philonenko no repara en que la paradoja es más profunda y acuciante que la mera distinción entre fenómeno y cosa en sí. En el siguiente acápite desarrollaremos con mayor extensión la relación entre el ser racional del hombre (fenoménico) y su ser irracional pero eterno (la Voluntad). Aquí es importante que nos preguntemos qué facetas de la voluntad misma están en juego, es decir, que comprendamos qué manifestaciones de la voluntad dan origen al temor a la muerte y cuáles son capaces de superarlo.

Schopenhauer establece de forma explícita el verdadero fundamento del temor a la muerte:

> [L]o que tememos en la muerte es de hecho **el ocaso del individuo**, forma en la que ella se anuncia con franqueza; y puesto que el individuo es la voluntad de vivir misma en su objetivación particular, todo su ser se resiste a la muerte. — **Cuando el sentimiento nos abandona de esa manera al desamparo, puede aparecer la razón y superar en gran medida las impresiones adversas de aquel, al colocarnos en un punto de vista más elevado en el que en lugar del detalle contemplamos el conjunto**[126].

Líneas arriba mencionamos que a la separación entre razón y voluntad debía aún unirse el egoísmo del individuo. La muerte para este no puede ser una mera ilusión, dado que él mismo, en tanto fenómeno, se encuentra bajo el dominio del principio de individuación, el mundo fenoménico donde la muerte es una pérdida efectiva de la vida. En el segundo volumen, Schopenhauer radicalizará esta postura y, al igualar voluntad individual al organismo afirmará que "lo que nos resulta más temible de la muerte no es el término de la vida, ya que este no le puede parecer a nadie especialmente digno de ser lamentado, sino más bien la destrucción del organismo: porque este es la voluntad misma que se presenta como cuerpo"[127]. Por tanto, el interés en preservar la vida fenoménica y el temor producido a través de los medios abstractos de la razón sirven a los intereses de la voluntad individual. Tal como lo plantea Philonenko: "¿Qué tememos en el fondo de nosotros mismos? Sin duda, desaparecer, pero sobre todo ser arrojados en esta desaparición a un vacío, donde dejaríamos de existir solamente por el hecho de que ya nada podría interesarnos. En este temor el hombre muestra el fondo de su corazón; lo que quiere es la permanencia del ego como fuente de intereses"[128].

---

[125] *Cf.* Philonenko, Alexis, *op. cit*, 252.
[126] *MVRI*, §54, 334. El subrayado es mío.
[127] *MVRII*, cap. 41, 535.
[128] Philonenko, Alexis, *op. cit*, 249.

La mera separación entre el ser racional y el ser volitivo del hombre, entre razón y voluntad, es solo la forma fenoménica en la que el hombre se vuelve consciente y temeroso ante su muerte. En el fondo, la resistencia y el temor a la muerte se fundan en una dialéctica de la voluntad consigo misma, en la que

> [t]he mind cannot express its apprehension of death, according to Schopenhauer, because all its concepts derive from the objectification of the Will in appearance as the individual will-to-live in which the will is hypothetically questioned concerning its desire to continue suffering. The conflict experience by individual will can be conceive as ending only when the empirical self is destroyed. The mind tries unsuccessfully to represent death as the negation of its knowledge and experience of life, as an oblivion of consciousness in which the individual will altogether ceases to exist[129].

Schopenhauer presenta, hasta aquí, un largo y complejo análisis del temor a la muerte y devela la real naturaleza de la manifestación individual de la voluntad que, en tanto ego, se resiste a dejar de existir. Tal situación es, considera Schopenhauer, "el verdadero genio inspirador o el musageta de la filosofía"[130]. Si reparamos en lo expuesto hasta el momento, la confrontación del hombre con la muerte (de la voluntad individual con la Voluntad general) es, en cierto sentido, análoga a la confrontación con lo inexplicable. Ambas se fundan, como lo muestra la cita de Jacquette, en el encuentro con el límite de la representación. En la misma analogía, la tesis del carácter representacional del mundo (tesis idealista) debería ser comprendida como ese encuentro con los límites del mundo representacional del cual debe partir la filosofía. Con esto no afirmamos que la tesis del carácter representacional del mundo sea idéntica o, mucho menos, produzca un efectivo temor a la muerte, sino que la tesis idealista y el temor a la muerte abren, en efecto, el camino de la filosofía desde dos perspectivas distintas, desde una perspectiva teórica y desde una perspectiva práctica o existencial. El cruce de ambos caminos, sostendremos en el segundo capítulo, se halla en la estética.

Con todo, la filosofía de Schopenhauer es una sola y tiene por objeto de estudio un solo mundo, que, en sus diversas facetas, se presenta como un enigma moral y teórico. La unidad del mundo y de su carácter enigmático, consideramos, se muestra principalmente en la unidad metodológica con la que Schopenhauer pretende dar respuesta a dicho enigma. Hemos de preguntarnos, por ello, si, a la inversa del camino seguido hasta aquí, el problema moral del miedo a la muerte nos conduce de regreso a consideraciones de orden teórico y a **la pregunta por cómo ha de proceder la filosofía si su punto de inicio**

---

[129] Jacquette, Dale. "Schopenhauer on Death". En: *The Cambridge Companion to Schopenhauer*, editado por Christopher Janaway, Cambridge: Cambridge University Press, 2009, pp. 293-317, pp. 297.
[130] *MVRII*, cap. 41, 528.

es, una y otra vez (teórica y moralmente), el límite de la representación. Comencemos por reafirmar la problemática de la explicación del miedo a la muerte:

> **La vida no es algo bueno sino sufrimiento, caducidad, camino continuo hacia la muerte**. Todo lo que podemos es prorrogar el momento definitivo de morir. **Vista de una manera más metafísica, la muerte es parte del destino de los individuos que nacen y perecen mientras que la especie, la vida como tal, la naturaleza en su totalidad, permanece.** De ahí surge el problema de la explicación del miedo de la muerte. Por una parte, el hombre es el único ser que sabe que morirá, mientras que los animales viven sin la conciencia de la muerte. Por otra parte, no sólo los hombres sino también los animales temen la muerte cuando se presenta como inminente. Este hecho demuestra **que el miedo de la muerte no depende de ese conocimiento de la muerte que falta a los animales, sino que tiene su origen en la naturaleza misma. En el miedo de la muerte se expresa la voluntad de vivir que se opone a la extinción de la vida**[131].

Esta cita nos muestra que al considerar el miedo a la muerte debemos abordar el problema en sus distintos niveles: desde el miedo y la angustia real del individuo, pasando por la vista panorámica de la metafísica sobre la naturaleza y la vida de la especie hasta el reconocimiento final de la dialéctica de la Voluntad consigo misma. Una consideración similar es presentada por Philonenko al afirmar que:

> Valdría más decir que tres o cuatro pisos, como existen en Spinoza, tres o cuatro grados de conocimiento; en el más bajo: el hombre tranquilo que se cree eterno [el que vive afirmando naturalmente la voluntad]; a continuación la angustia ante la muerte, la angustia superada por la voluntad de vivir que se afirma; por último, la negación de la voluntad por sí misma[132].

En consonancia con la filosofía de Schopenhauer, las gradaciones que ambos comentadores presentan no transforman el objeto, sino que lo explican desde un punto de vista cada vez más elevado. No se "desrealiza" la muerte, si por tal se entiende que esta no ocupe un lugar dentro de ningún ámbito de la realidad, sino que se analiza la experiencia a fin de comprender las condiciones que la hacen posible. De ahí que, lo realmente paradójico sea que esas mismas condiciones contengan ya la clave de su superación. En ese sentido, el temor a la muerte y la muerte misma no son confrontadas a un esquema metafísico idealizado de cómo el mundo debería ser. Ya que, para Schopenhauer, "toda filosofía es siempre teórica, ya que le es esencial, sea cual sea el objeto inmediato de la investigación, actuar siempre de forma puramente contemplativa e investigar, no prescribir (*stets rein* ***betrachtend*** *zu verhalten und zu forschen, nicht vorzuschreiben*). En cambio, el hacerse práctica, dirigir la conducta, transformar el

---

[131] Schöndorf, Harald. "La muerte en la filosofía de Arthur Schopenhauer". En: *Revista Portuguesa de Filosofía. Tomo 65: O Dom, a Verdade, e a Morte: Abordagens e Perspectivas*, Braga: Universidade Católica Portuguesa, 2009, pp. 1193-1204, pp. 1204.

[132] Philonenko, Alexis, *op. cit*, 254.

carácter, son antiguas pretensiones a las que en un examen maduro debería finalmente renunciar"[133]. La afirmación del carácter teórico y descriptivo de la filosofía se hace aún más patente cuando, a renglón seguido, Schopenhauer afirma que tanto la virtud, como el genio no pueden ser aprendidas y que sería tan necio esperar que nuestros sistemas morales y nuestras éticas sonsacaran hombres virtuosos, nobles y santos, como que nuestras estéticas crearan poetas, escultores y músicos"[134]. No es de sorprender, entonces, que Schopenhauer abra el cuarto libro de su obra dedicado a la consideración moral del mundo (o, como lo hemos presentado, al mundo como enigma moral), reafirmando el carácter teórico de la filosofía, la imposibilidad de la enseñanza de la virtud y refiriéndose a la definición de filosofía presente en el primer libro como un mero "interpretar y explicar lo existente, llenar el ser del mundo que se expresa a cada cual de manera comprensible *in concreto*, es decir, como sentimiento, a un claro conocimiento abstracto de la razón, y eso en todos los sentidos posibles y desde cualquier punto de vista"[135]. Fiel a esta consigna, Schopenhauer reafirmará su adhesión a un mismo método y su aversión por toda forma de "deber-ser" o, aún menos, "deber-querer"[136].

Cabe preguntarnos entonces qué forma de proceder conduce a la filosofía desde la angustia ante la muerte, la finitud y el dolor, hasta la comprensión de que "nuestro apego de la vida es […] insensato y ciego y se puede explicar solamente por el hecho de que nuestra esencia es una voluntad de vivir desconocedora y ciega. Es decir, que en el miedo de la muerte se expresa la esencia originaria de nuestro ser, pero **si el conocimiento vence, el hombre podrá acercarse a la muerte con ánimo y calma**"[137]. La promesa de la filosofía está, así, contenida en su propio proceder a modo tanto de una expansión o elevación del conocimiento, como de una supresión de la angustia a través precisamente de dicho conocimiento más elevado. Así, no es posible disociar el aspecto metodológico que subyace al desarrollo de la filosofía de Schopenhauer de la necesidad metafísica propia del ser humano. Por el contrario, el proceder de la filosofía debe hacer frente a esta necesidad, especialmente allí donde esta necesidad se muestra más apremiante, en el conocimiento de la propia finitud:

> For the fear of death may indeed only supervene at extraordinary moments and all we can say is that this is when philosophy will need to be done. Yet philosophy will in respond

133 *MVRI*, §53, 319.
134 *MVRI*, §53, 320.
135 *Ibidem*.
136 *Cf.MVRI*, §53, 320-321.
137 Schöndorf, Harald, *op. cit*, 1196. El subrayado es mío

to our need in a manner that calls precisely upon the truths already reflected in our resistance to being provoke to this fear, and our limited capacity to fully assent to our representation of this eventually. If we ordinarily live in a state of unquestioning absorption in the present, and if everything in our phenomenology suggest an absence of doubt concerning our continued existence, this phenomenology can be subjected to interpretation. On closer examination **-an examination that raises "mere feeling" to "reflected appropriated insight" according to philosophical procedure-** it turns out to contain precisely the metaphysical truth we require for our consolation[138].

B. Muerte, ilusión y error

El §15 del primer volumen de *MVR* -que es complementado por el capítulo 17 del segundo volumen ("Sobre la necesidad metafísica del hombre")- no menciona, en lo absoluto, el miedo a la muerte sino que, más bien, se divide en dos partes: la primera dedicada a pormenores sobre el sustento intuitivo de las matemáticas, y la segunda, a una revisión general de las definiciones y conceptos de los que se sirve la filosofía schopenhaueriana. Aquí, Schopenhauer parte analizando dos conceptos importantes de cara a nuestra investigación. El primero es el concepto de ilusión (*Schein*). La ilusión, considera Schopenhauer, tiene su origen en un defecto de la naturaleza misma del entendimiento. Como ya habíamos expuesto, a partir de la sensación el entendimiento construye la representación empírica que, de acuerdo con las condiciones *a priori* del conocimiento (en particular el principio de razón suficiente), se presenta como una realidad externa e independiente del sujeto. Este emplazamiento de realidad empírica (*Wirklichkeit)* es considerada por Schopenhauer como derivada, pues

> **La afección de un sentido ocasiona una inferencia del entendimiento del efecto a la causa**; pero, dado que la inferencia de **lo fundamentado al fundamento no es nunca segura, se hace posible, y con frecuencia real, la falsa apariencia como engaño de los sentidos**[…]. Solo cuando varios o la totalidad de los cinco sentidos reciben afecciones que apuntan a la misma causa, la posibilidad de la ilusión se vuelve sumamente pequeña, pero aun así presente: pues en ciertos casos, por ejemplo, con las monedas falsas, se engaña a toda la sensibilidad. **En el mismo caso se encuentra todo el conocimiento empírico, por consiguiente toda la ciencia natural**, dejando de lado su parte pura (según Kant, metafísica). También aquí se conocen las causas a partir de los efectos: de ahí que toda teoría de la naturaleza se base en hipótesis que con frecuencia son falsas y que luego van poco a poco dejando lugar a otras más correctas[139].

---

[138] Vasalou, Sophia. *Schopenhauer and the Aesthetic Standpoint: Philosophy as a Practice of the Sublime*, Cambridge: Cambridge university Press, 2013, pp. 43. El subrayado es mío.
[139] *Cf. MVRI*, §15, 92. El subrayado es mío. "Die Affektion eines Sinnes veranlaßt einen Verstandesschluß von der Wirkung auf die Ursache; weil aber vom Begründeten auf den Grund der Schluß nie sicher ist, so ist der falsche Schein, als Sinnentrug, möglich und oft wirklich, wie oben ausgeführt. Erst wenn mehrere oder alle fünf Sinne Affektionen erhalten, welche auf die selbe Ursache deuten, ist die Möglichkeit des Scheines äußerst klein geworden, dennoch aber vorhanden: denn in gewissen Fällen, z.B. durch falsche Münze, täuscht man die gesammte Sinnlichkeit. Im selben Fall ist alle empirische Erkenntniß, folglich die ganze Naturwissenschaft, ihren reinen (nach Kant metaphysischen) Theil bei Seite gesetzt. Auch hier

Ahora, lo que en efecto, Schopenhauer considera una ilusión es mucho más ambiguo y no exento de paradojas. En el §6, al definir por primera vez la ilusión y rastrear su origen hasta los sentidos, Schopenhauer afirma que:

> La *ilusión* (*Schein*) surge cuando uno y el mismo efecto (*Wirkung*) puede ser producido por dos causas (*Ursachen*) totalmente distintas de las que una actúa con mucha frecuencia y la otra raras veces: el entendimiento (*der Verstand*), que no posee ningún dato para distinguir qué causa (*Ursache*) actúa (*wirken*) aquí, puesto que el efecto (*Wirkung*) es el mismo, supone siempre la causa habitual (*die gewöhnliche Ursache*); y, dado que su actividad no es reflexiva y discursiva sino directa e inmediata, esa falsa causa (*solche falsche Ursache*) se presenta ante nosotros como un objeto intuido que es precisamente la falsa ilusión (*der falsche Schein*)[140].

Es importante llamar la atención sobre la diferencia que en ambos apartados Schopenhauer establece entre la ilusión y la falsa ilusión. En sentido estricto, toda la realidad fenomenal cae bajo la posibilidad de la ilusión, debido a la naturaleza misma del entendimiento. Y, precisamente, la falsa ilusión concierne a fenómenos anormales de la fisiología como la visión y el tacto doble[141]. En *Sobre la cuádruple raíz del principio de razón suficiente* (*SCRPRS)*, Schopenhauer analiza ambos casos y sostiene que la percepción de dos objetos distintos se debe a un cambio en la posición habitual de los sentidos (entrecruzamiento de los dedos o el estrabismo) en los que el proceder habitual del entendimiento falla en construir, a partir de una misma materia sensible, una sola representación[142]. De la misma naturaleza, considera Schopenhauer, son los fenómenos de distorsión de los objetos bajo el agua o la distorsión de la forma de los objetos al ser alejadas o acercadas al ojo[143]. La falsa ilusión se ciñe, por tanto, a aquellas distorsiones de la percepción causadas por una anormalidad en el modo habitual de la recepción sensible. Así, se abre camino para considerar la realidad fenoménica (*Wirklichkeit*) como una forma de ilusión. De ahí que Schopenhauer afirme que, en vista de la separación entre fenómeno y cosa en sí, "este mundo que aparece a los sentidos no tiene un verdadero ser sino un incesante devenir, es y al mismo tiempo no es, y su captación no es tanto un conocimiento como una ilusión (*Schein*)[144]". Sin embargo, en el §5, Schopenhauer sostiene que

---

werden aus den Wirkungen die Ursachen erkannt: daher beruht alle Naturlehre auf Hypothesen, die oft falsch sind und dann allmälig richtigeren Platz machen"

[140] *MVRI*, §6, 28-29.

[141] *MVRI*, §6, 29.

[142] *Cf.* Schopenhauer, Arthur. *Sobre la cuádruple raíz del principio de razón suficiente*. Traducción de Leopoldo Eulogio Palacios, Madrid: Gredos, 1998, §21, pp. 104-105. De aquí en adelante se citará con las siglas *SCRPRS*, seguido por el parágrafo correspondiente y el número de página de la traducción

[143] *Cf. SCRPRS*, §21, pp. 105; *MVRI*, §6, 29.

[144] *MVRI*, CFK, 496.

> el mundo intuido en el espacio y el tiempo, que se manifiesta como pura casualidad, es totalmente real (*vollkommen real*) y es aquello para lo que se da; y se da plenamente y sin reservas como representación que se enlaza según la ley de la causalidad. Esta es su realidad empírica (*empirische Realität*). Mas, por otra parte, toda causalidad existe solo en y para el entendimiento, así que todo aquel mundo real, es decir, activo (*jene ganze wirkliche, d.i. wirkende Welt*), en cuanto tal está siempre condicionado por el entendimiento y no es nada sin él. Pero no solo por eso, sino ya porque en general no se puede pensar sin contradicción un objeto sin sujeto, hemos de negar la realidad del mundo externo (*die Realität der Außenwelt*) en el sentido en que la interpreta el dogmático: como su independencia respecto del sujeto. Todo el mundo de los objetos es y sigue siendo representación, y justamente por eso está condicionado por el sujeto absoluta y eternamente: es decir, tiene idealidad transcendental. Mas no por ello es engaño ni ilusión (*Schein*): se da como lo que es, como representación y, por cierto, como una serie de representaciones cuyo nexo común es el principio de razón[145].

Esta ambigüedad en el uso del término ilusión conduce a Räsenen a sostener que

> Schopenhauer uses the concept of illusion […] in two senses. First, he uses it in contrast to the thing in itself. The fenomenal world differs from the thing in itself in being partly- that is formally- constituted y the subject of cognition. In this respect, there is a certain kind of "illusionary" element in the phenomenal world. […]Second, Schopenhauer uses the concept of illusion in the meaning of something like hallucination, or cognition empty of all lawfulness and determinacy of the empirical world[146].

Si bien es correcta, esta caracterización del concepto de ilusión falla en advertir la complejidad de los conceptos de Schopenhauer. Ya hemos considerado, respecto al temor a la muerte, los grados que caracterizan la compresión y la vivencia de la angustia desde la realidad empírica, donde el temor a la muerte del individuo es real en la misma medida en que lo es la muerte del individuo; pasando por la vista panorámica sobre la naturaleza y la permanencia de la especie; hasta el develamiento de la Voluntad general y el triunfo final del conocimiento. Así, las lecturas de los grados de conocimiento y realidad (respecto a la muerte y el temor a la muerte) nos permite apreciar que:

> El punto de arranque de una comprensión filosófica de la realidad ha de presentar para nuestro pensador [Schopenhauer] un carácter abierto, de suerte que se haga posible su puesta en cuestión y, a través de ello, su reinterpretación, así, el filósofo, al manejar los conceptos que le sirven de "material", ha de saber concederles en todo momento un cierto margen de problematicidad […], que permita constantemente su revisión para adecuarse a la realidad intuitiva, integrando las nuevas facetas que eventualmente se descubren en ella[147].

La filosofía de Schopenhauer no parte de definiciones establecidas y fijas, como si, a partir de una serie de conceptos, pudiera ser deducido el mundo en su totalidad. Su forma

---

[145] *MVRI*, §5,
[146] Räsenen, Petri, *op. cit*, 43.
[147] Rábade, Ana Isabel, *op. cit*, pp. 57.

de proceder será particularmente relevante de cara a la segunda parte de nuestra investigación al ocuparnos de la afinidad entre la filosofía y el arte. Por lo pronto, queremos resaltar la ambigüedad que el término traducido por "ilusión" ha presentado a los propios traductores de la obra Schopenhauer. Palacios, por ejemplo, en su traducción de *SCRPRS*, traduce "*Schein"* por "apariencia" al referirse a las anormalidades de los sentidos mencionadas líneas arriba[148]. López de Santamaría, por su parte, intercambia "*Schein*" por "ilusión" o por "apariencia"[149]. Al respecto tiene sentido resaltar, junto con Rábade que:

> La utilización filosófica de conceptos, tal y como es propuesta por Schopenhauer, se asemeja de algún modo a su uso poético literario: un concepto no vale solo por lo que significa, sino que evoca asimismo una carga de sugerencias. En ambos casos, por tanto, lo que Schopenhauer entenderá por "significación real"- intuitiva- superará a la "significación nominal"- conceptual"[150].

No es de sorprender, entonces, que la ambigüedad del término "*Schein"* sea aprovechada por Schopenhauer en distintos momentos de acuerdo a las distintas perspectivas que presenta el desarrollo de su pensamiento. Importa una vez más, por tanto, tener presente la perspectiva desde la cual un fenómeno o el mundo son calificados como "ilusiones" y, además, la arista semántica del término que Schopenhauer intenta destacar. En aras de la claridad de nuestra investigación, sin embargo, es importante resaltar como, aquí, Schopenhauer presenta conceptos opuestos entre sí. Así, Schopenhauer opone a la ilusión (*Schein*) la realidad (*Realität*), como aquello que "es conocido correctamente por medio del entendimiento"[151]. Más adelante veremos cómo esta definición de "realidad" (*Realität*) puede ser mantenida sin inconvenientes para designar a la realidad noumenal en el develamiento de la Voluntad general.

Aquí podemos ya aventurarnos a presentar una gradación de la realidad y la ilusión desde las distintas perspectivas en la que se despliega el pensamiento schopenhaueriano. En primer lugar, la ilusión es una anormalidad en el modo habitual de la recepción empírica de las sensaciones que conduce a un fallo en la construcción del objeto de experiencia y de la intuición. Este fallo se produce dentro de la realidad fenomenal designada como "*Wirklichkeit"*. En ese ámbito, lo real son las representaciones adecuadamente construidas por el entendimiento y es, desde esa posición, que las alucinaciones o

148 Véanse notas 141 y 142.
149 Compárense notas 139 y 140.
150 Rábade, Ana Isabel, *op. cit*, pp. 58.
151 *MVRI*, §6, 28.

anormalidades perceptivas pueden ser calificadas como "ilusorias". En segundo lugar, la realidad fenomenal (*Wirklichkeit*) en su conjunto y, con ello, el conocimiento científico en general, puede ser calificada como "ilusoria" justamente por ser una "apariencia" en tanto efecto (*Wirkung*) deducido a partir de las sensaciones. Esta forma de ilusión ha sido reconocida con precisión por Gómez Fontecha como la "ilusión trascendental"[152]. Aquí, lo propiamente ilusorio es la apariencia de las representaciones como realidades extra-mentales. Así, la ilusión se devela en el reconocimiento de la dependencia de la realidad fenomenal respecto del entendimiento y de la naturaleza representacional del mundo. Este develamiento solo puede ser posible en un marco de referencia o grado distinto de realidad (*Realität*). Finalmente, el último grado de realidad es aquel donde la posibilidad de la ilusión ha sido disminuida o removida completamente. Aquí la *Realität* hace referencia a las especies naturales y la Voluntad, como trasunto del mundo fenoménico, lo representado en la representación.

Schopenhauer sostiene que, así como la ilusión es un engaño del entendimiento, el error (*Irrthum*) es un engaño de la razón[153]. Este tiene su origen en un defecto en la fundamentación de la verdad (*Wahrheit*)[154]. Para Schopenhauer, los conceptos, a diferencia de las representaciones empíricas, entran bajo el dominio del principio de razón suficiente bajo la forma del principio de razón suficiente del conocer[155]. Este principio, tal como lo entiende Schopenhauer, es de una naturaleza muy distinta al principio de razón que enlaza las representaciones intuitivas, donde interviene como mera causalidad entre fenómenos. Aquí, el juicio (en tanto contenido del pensamiento) requiere, para ser reconocido como verdadero (*wahr*), de una razón (*einer Grund*) externa y distinta a la del juicio cuya verdad se pretende establecer[156]. De esta manera, lo que se entienda por razón de un juicio es de una naturaleza más variada que la causa (*Ursache*) de una representación. Así, la verdad lógica es la fundamentación de la verdad de un juicio en otro juicio[157]; la verdad empírica, la fundamentación de la verdad de un juicio en las

---

[152] Gómez Fontecha, Olga Lucía. *Ilusión, represión y liberación en Schopenhauer. Trabajo de grado para optar al título de Magistra en Filosofía*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 2015, pp. 12-13. Consultado el06/07/2017 <https://repository.javeriana.edu.co/bitstream/handle/10554/17042/GomezFontechaOlgaLucia2015.pdf?sequence=1 >
[153] *Cf. MVRI*, §6, 28.
[154] *Cf. MVRI*, §15, 94.
[155] *Cf. MVRI*, §5, 18.
[156] *Cf. SCRPRS*, §29, 159.
[157] *Cf. SCRPRS*, §30, 159.

representaciones intuitivas[158]; la verdad trascendental, la fundamentación de un juicio en las intuiciones puras del espacio y tiempo[159]; y la verdad metalógica, la fundamentación de un juicio en las condiciones formales de todo pensar[160]. En este contexto, el error se define como

> *una inferencia de la consecuencia* (*die Folge*) *a la razón* (*der Grund*), que es válida cuando se sabe que la consecuencia (*die Folge*) no puede tener más que aquella razón (*jener Grund*) y ninguna otra; pero no en otro caso. El que yerra (*der Irrende*), o bien adjudica a la consecuencia (*die Folge*) una razón (*einer Grund*) que no puede tener, con lo que muestra una verdadera falta de entendimiento (*einer wirkliche Mangel an Verstand*), es decir, de capacidad de conocer inmediatamente la conexión entre causa y efecto (*an der Fähigkeit unmittelbarer Erkenntniß der Verbindung zwischen Ursache und Wirkung*); o bien, lo que es más frecuente, determina una razón (*einer Grund*) posible para la consecuencia (*die Folge*), pero añade como premisa mayor de su inferencia de la consecuencia (*die Folge*) a la razón (*der Grund*) que la mencionada consecuencia (*Folge*) *siempre* [*allemal*] surge exclusivamente de la razón por él indicada, para lo cual solo podría justificarle una inducción completa que él supone sin haberla hecho: aquel [“]*siempre*[”] es, pues, un concepto demasiado amplio en lugar del cual debería estar [“]a veces[”] (*bisweilen*) o [“]la mayoría de las veces[”] (*meistens*); de este modo la conclusión resultaría problemática y en cuanto tal no sería errónea[161].

Schopenhauer afirma que, dado que tanto en el error como en la ilusión, el engaño se debe a una deformación de la inferencia desde conclusión hacia el antecedente, “el error es, pues, totalmente análogo a la ilusión”[162]. Sería de esperar que, en vista del proceder seguido hasta aquí, Schopenhauer presente una gradación de diversos tipos de errores. Esto, sin embargo no es así; más bien, Schopenhauer reconoce tres tipos de errores: el primero es el error producido por una ilusión; el segundo, producido por una conexión causal posible que se toma por necesaria sin serlo; y el tercero, producido por una conexión causal imposible[163]. Ahora bien, como hemos visto, el miedo a la muerte de los seres humanos tenía su origen en la razón misma del hombre en la medida en que el futuro y el pasado son conceptos o abstracciones sin contenido intuitivo[164]. El miedo a la muerte se basa en una inferencia sobre la realidad del futuro. Schopenhauer sostendrá que aquel que se pregunta y angustia por la realidad de su pasado y por su porvenir, como si le fuera posible otro presente que el que efectivamente tiene,

> ve su existencia y su tiempo como independientes entre sí y aquella como echada dentro de este: él supone en realidad dos ahoras, uno que pertenece al objeto y otro al sujeto, y se asombra de la feliz casualidad de su coincidencia. Pero en verdad […] **el presente lo**

[158] *Cf. SCRPRS*, § 31, 161.
[159] *Cf. SCRPRS*, §32, 161-162.
[160] *Cf. SCRPRS*, §33, 162.
[161] *MVRI*, §15, 94.
[162] *Cf. MVRI*, §15, 95.
[163] *Cf. Ibidem*.
[164] *Cf. MVRI*, §54, 328

> **constituye únicamente el punto de contacto del objeto, cuya forma es el tiempo, con el sujeto, que no tiene por forma ninguna de las figuras del principio de razón** […]. Solo **el presente es lo que siempre existe y es definitivo**. **Siendo lo más efímero de todo cuando se lo concibe empíricamente, a la mirada metafísica, que pasa por alto las formas de la intuición empírica, se le presenta como lo único permanente, el *nunc stans* de los escolásticos**. La fuente y soporte de su contenido es la voluntad de vivir o la cosa en sí, que somos nosotros. Lo que continuamente nace y perece porque ya ha sido o todavía ha de venir pertenece al fenómeno en cuanto tal en virtud de sus formas, que hacen posible el nacer y perecer[165].

Importa aquí, una vez más, reconocer la perspectiva desde la cual se considera el tiempo: mientras que desde la mirada empírica el presente es efímero, desde la perspectiva metafísica (valga decir "filosófica") es lo único realmente permanente. La consideración empírica del tiempo debe ser considerada una ilusión, no desde el punto de vista de la *Wirklichkeit*, sino de la *Realität*. El carácter ilusorio de la sucesión temporal se refuerza aún más, si se reconoce que esta sucesión es la imperfección más importante de nuestro intelecto[166]. La realidad (*Wirklichkeit*) de la muerte y el temor a la misma son, pues, errores que se basan en la ilusión de la sucesión temporal. Una de las tareas principales del pensador es, justamente, "atacarlo [el error] aun cuando la humanidad, igual que un enfermo al que el médico le toca una llaga, grite fuertemente"[167]. Así, es posible afirmar junto con Vasalou que:

> Philosophy is called to respond to a fear; a fear that is founded on an error, significantly, produced by an outward turn: we turn outward to look to the objective temporal course of our life, thereby disrupting our attunement with our inner nature. The moment of philosophical achievement then arrives as a (re)turn inward, to rediscover one's true identity and reflectively appropriate the truth that consoles[168].

Sostenemos, entonces, que la analogía que Schopenhauer establece entre la ilusión (*Schein*) y el error (*Irrthum*) puede ser extrapolada a la ilusión trascendental y el miedo a la muerte; en tanto ambos son genuinos problemas desde los que parte la filosofía. Aún más, la ilusión trascendental del tiempo (la consideración de la existencia de los objetos empíricos y del propio sujeto en el tiempo) es causa de la errónea inferencia de la muerte como fin definitivo del sujeto (no solo del individuo) y la angustia que con ello sobreviene. Con todo, la filosofía comienza justamente en el límite desde donde el error y la ilusión pueden ser reconocidos, lo que anticipa la posibilidad de su develamiento y disolución. La tesis idealista establece, al afirmar el carácter representacional del mundo, la dependencia de las representaciones respecto de algo más permanente y distinto de

---

165 *MVRI*, §54, 328-329. El subrayado es mío.
166 *Cf. MVRII*, cap. 15, 150.
167 *MVRII*, cap. 6, 73-74.
168 Vasalou, *op. cit*, pp. 45.

ellas: el sujeto. Esta primera toma de posición abre la posibilidad de una (re)descripción del mundo desde una perspectiva que permita develar la ilusión trascendental. De igual forma, el miedo a la muerte es un miedo respecto al presentimiento de una permanencia de la que no soy partícipe (valga decir "en tanto individuo"). La consideración de la finitud de la existencia deberá ser interpretada también desde el punto de vista de aquello que permanece. Para Schopenhauer, esto significará ascender en los distintos grados de conocimiento hasta el develamiento final de la Voluntad. Importa considerar, entonces, que para resarcir el error es posible el uso de argumentos y pruebas, pero estas dejan intactas a la ilusión[169]. Con todo, la filosofía deberá encontrar formas de intuición que permitan, al menos, alcanzar una "vista panorámica" de la naturaleza y la permanencia de las especies. Precisamente, esta es una de las funciones que, sostendremos en el siguiente capítulo, cumple la estética en el pensamiento de Schopenhauer.

C. La definición de filosofía y la comprensión schopenhaueriana de la cosa en sí

Interesa precisar la definición de filosofía que permite a Schopenhauer partir de la experiencia sensible del mundo hacia las distintas perspectivas que, de forma gradual, develan el "enigma del mundo". Como ya notamos líneas arriba, Schopenhauer rechaza vehementemente toda caracterización de la filosofía como prescripción o reglamentación de lo que el mundo y la acción del hombre deban ser. Más bien, la filosofía se limitará a ser una descripción del mundo y a esclarecer el vínculo entre la naturaleza externa del mundo y la naturaleza interna del hombre. Pero dar una descripción del mundo no implica, como vimos, para Schopenhauer, que la filosofía se contente con clasificar fenómenos y conocer sus vínculos. Esta tarea es propia de las ciencias[170]. Así, "la filosofía no pueda aspirar a buscar una *causa efficiens* o una *causa finalis* del mundo en su totalidad. Al menos la presente [filosofía] no investiga en modo alguno *de qué* o *para qué* existe el mundo, sino simplemente *qué* es el mundo"[171]. Respecto a esta búsqueda del *qué* del mundo, Atwell ha notado que

> [s]ince the principle of sufficient reason, which has been appealed to here in connecting the "object" with the representation, pertains only to the connection of representations with each other, hence pertains only to "the form of the representation", it cannot be used to discover something non-representable that is allegedly connected to and, apparently, constitutes the significance of "the entire, finite or infinite, series of representations". What we are seeking then is something that is not a representation (and thus is not an object), something that is not connected to the entire series of representations by means

[169] *Cf. MVRI*, §6, 29-30.
[170] *Cf. MVRI*, §15, 98.
[171] *Ibídem*.

> of the principle of sufficient reason (which operates only between representations), yet something that constitutes the "significance" or "content" of the entire series of representations, whether finite or infinite, such that, once discover this series will be intelligible or understandable […] So Schopenhauer is actually asking: *What* is it that appears in the world as appearance? The formal, but wholly innocuous answer, is "the thing in itself" or even "the non representable"[172].

Nuevamente, la vocación metafísica de la filosofía de Schopenhauer conduce a una investigación respecto de la cosa en sí, de la que, como ya vimos, se asume momentáneamente que posee una naturaleza distinta a la de las representaciones. Queda aún por esclarecer si comprender la cosa en sí como "sentido y conexión" de las representaciones nos provee de razones consistentes para sostener la divergencia entre el mundo fenoménico y el mundo noumenal. Por lo pronto, es preciso notar que la vocación metafísica de la filosofía schopenhaueriana no refiere al conocimiento de un *ens extramundanus*[173], sino que se propone conocer la cosa en sí "de algún modo dentro de la autoconciencia, aunque sea de manera condicionada. Así que el puente por el que la metafísica accede más allá de la experiencia no es otro más que aquella descomposición de la experiencia en fenómeno y cosa en sí"[174]. Schopenhauer asume la descomposición entre fenómeno y cosa en sí como punto de confluencia entre la filosofía kantiana y su propia filosofía. Interesa, para nuestra investigación, mostrar que Schopenhauer sostiene la disparidad (y no solo la descomposición) entre cosa en sí y fenómeno por peculiaridades propias de la cosa en sí. Debe quedar claro, ahora, que Schopenhauer no sostiene que la cosa en sí, entendida como el sentido y conexión" del mundo representacional, se encuentre absolutamente desgajado del fenómeno. Por el contario,

> la metafísica va más allá del fenómeno, hasta aquello que se esconde en o tras de ella (*τό μετά τό φυσικόν* [lo que está más allá de la naturaleza]), pero considerándolo siempre como lo que en ella se manifiesta y no con independencia de todo fenómeno: por eso sigue siendo inmanente y nunca trascendente. Pues no se desgaja totalmente del fenómeno, sino que sigue siendo su mera explicación e interpretación, ya que no habla de la cosa en sí más que en su relación con el fenómeno[175].

Martínez ha resaltado que precisamente esta caracterización de la cosa en sí es uno de los fundamentos epistemológicos que permiten a Schopenhauer construir su propia teoría

[172] Atwell, John, *op. cit*, pp. 56.
[173] *Cf. MVRII*, cap. 17, 204.
[174] *MVRII*, cap. 17, 203.
[175] *Ibídem*.

metafísica dentro de los parámetros establecidos por Kant[176]. Así lo entiende el propio Schopenhauer al afirmar que

> yo he intentado resolver el problema de la metafísica, teniendo en cuenta los límites del conocimiento que Kant demostró. […]. Esta [la metafísica], por consiguiente, no sobrepasa nunca la experiencia sino que únicamente abre la verdadera comprensión del mundo que en ella se presenta. […] [La metafísica] es un saber que se extrae de la intuición del mundo externo, real, y de la clave que sobre él suministran los más íntimos hechos de la conciencia y se depositan en claros conceptos[177].

Schopenhauer continúa la cita reafirmando su compromiso con "el conjunto y la generalidad de toda experiencia" como objeto de la metafísica y denominando a esta como "ciencia de la experiencia"[178]. En esa medida podemos afirmar, junto con Martínez, que la cosa en sí "no es en ningún caso trascendente al fenómeno, sino lo que en aquél aparece o se manifiesta al conocimiento bajo las formas de la intuición; no existe, pues, un mundo en sí distinto del mundo fenoménico, sino un sólo mundo que puede considerarse desde dos puntos de vista como fenómeno y como cosa en sí"[179]. En la misma línea de interpretación, Räsenen ha llamado la atención sobre dos formas posibles de lectura de la distinción kantiana entre fenómeno y cosa en sí. Por un lado, esta distinción es interpretada como una teoría de dos mundos que sostiene que la cosa en sí permanece incognoscible a la par que se vincula causalmente con el material de las representaciones a través de la afección[180]. Räsenen, en consonancia con Schopenhauer, cuestiona la consistencia de la lectura de los "dos mundos"; puesto que al considerar la cosa en sí como un objeto incognoscible, metafísicamente real e independiente, no se comprende cómo sería posible postular una relación causal entre la cosa en sí y el sujeto de la afección, o, tan siquiera, postular la existencia misma de la cosa en sí. Así,

> Kant's conception of affection is unintelligible since his transposition of the terminology of objects 'affecting' the subject takes that terminology out of the range of its intelligible employment, that is, the spatio-temporal range. The doctrine that we are aware of things only as they appear and not as they are in themselves because their appearances to us are the result of ourselves being affected by the objects, is a doctrine that we can understand so long as the 'affecting' is thought of as something that occurs in space and time. When the 'affecting' refers to things in themselves, we no longer know what it means […]. If Kant really claims that there are distinct things in themselves, which have a causal effect upon the subject, then he uses the concept of affection improperly[181].

---

176 Martínez Rodríguez, José. *Schopenhauer y la crisis del concepto moderno de razón*. Tesis para la obtención del título de doctor en filosofía, Murcia: Universidad de Murcia, 1998, pp. 101.
177 *MVRII*, cap. 17, 204.
178 *Ibídem*.
179 Martínez Rodríguez, *op. cit*, pp. 101.
180 *Cf.*Räsenen, Petri, *op. cit*, pp. 23-24.
181 Räsenen, Petri, *op. cit*, pp. 24-25.

Por otro lado, la distinción entre apariencia y cosa en sí puede ser interpretada como una diferencia de perspectivas epistemológicas en la consideración de un mismo objeto[182]. De acuerdo a esta interpretación, "the distinction between appearances and things in themselves is based on thinking, on a formation of different concepts on objects. While the concept of an appearance refers to objects considered through their transcendentally constituted properties, the concept of the thing in itself refers to objects considered without these transcendentally constituted properties"[183]. Esta interpretación apela a una noción de cosa en sí como una forma particular de considerar una y la misma realidad empírica. Así, con "cosa en sí" se designa una forma particular de ver los objetos y no una presunta realidad singular e independiente[184]. Dada esta caracterización, podemos aún preguntarnos sobre la necesidad del reconocimiento de algo así como una cosa en sí. Al respecto, Räsenen sostiene que el reconocimiento de la cosa en sí concierne al límite de la explicación subjetiva y de la actividad constitutiva del sujeto en el proceso de conocimiento:

> There is always an independent element in cognition, and the idea of the things in themselves is meant to capture a notion of this element. As Kant's basic distinction between the receptivity and spontaneity of cognition implies: the formal structure of the world depends on the spontaneity of the subject, but there could be no structure in cognition at all, if something is not given to the subject in the first place. […] we can have indeterminate (contentless) knowledge of the things in themselves. This kind of knowledge does not determinate any object: we know the things in themselves only in so far as we know that something not constituted by the forms of our sensibility must occupy the conceptual space outside experience. We know of the things in themselves- of their existence- without knowing anything (synthetic) *about* them […]. In other words, we recognize that our knowledge of objects (or, of the transcendental conditions of objects), does not give a full account of these objects[185].

Hemos sostenido, líneas arriba, que Schopenhauer pretende dar cuenta de los límites del conocimiento representacional, esto es, pretende partir del reconocimiento de los límites explicativos del principio de razón suficiente. Este principio es reconocido como "una mera forma del conocimiento"[186], "la única forma del entendimiento"[187], y como "forma del fenómeno"[188]. Esta triple caracterización del principio de razón suficiente permite a Schopenhauer establecer los límites del mundo representacional como los límites del conocimiento en general y, por ende, de la explicación a través de la actividad subjetiva.

---

182 *Cf.* Räsenen, Petri, *op. cit*, pp. 27.
183 *Ibidem*.
184 *Cf.* Räsenen, Petri, *op. cit*, pp. 28.
185 Räsenen, Petri, *op. cit*, pp. 31.
186 *MVRI*, §20, 128.
187 *MVRI*, CFK, 519.
188 *MVRI*, §23, 135.

Lo que se encuentra fuera de los límites del mundo representacional ya lo identificamos como "lo inexplicable", como la cosa en sí que debe dar cuenta tanto del aspecto formal (subjetivo) como del aspecto material (afección sensorial) del conocimiento. Estamos justificados, pues, junto con Räsenen en sostener que "Schopenhauer's distinction between appearances and the thing in itself is more properly approachable, not as the "two-world" distinction between of two independently existing entities, but as a certain kind of analytic distinction between different aspects of empirical objects"[189].

En concordancia con esta lectura, podemos comprender que Schopenhauer, tan solo en el primer parágrafo de *MVR*, denomine a la voluntad como "lo único que constituye el otro aspecto del mundo (*Seite der Welt*): pues, así como por un lado este es en todo representación, por el otro es de parte a parte voluntad"[190]. De la misma forma, al reconocer el carácter condicionado del mundo representacional a través del entendimiento, Schopenhauer afirma que "esa total y permanente relatividad del mundo como representación, tanto en su forma más general (sujeto y objeto) como en las subordinadas a ella (principio de razón) nos indica, como se dijo, que la esencia íntima del mundo se ha de buscar en otro lado (*Seite*) del mismo *totalmente distinto de la representación*"[191]. Finalmente, al considerar su propia filosofía en un esquema general de la historia de la filosofía y comparar su proceder metodológico con el de los filósofos racionalistas (en particular, Wolff y Spinoza), Schopenhauer afirma que su filosofía se desarrolla a través de "la captación intuitiva del mismo objeto considerado sucesivamente desde distintos aspectos (*die anschauliche Auffasung des selben, nur succesive von verschidenen Seiten betrachteten Objekts*), es decir, del mundo real en todos sus fenómenos, atendiendo a la conciencia en la que se presenta"[192]. Estamos frente, una vez más, a un acercamiento desde perspectivas que, tal como lo sostiene Rábade, parte de un relativo dogmatismo a través

> de los términos "representación" y "Voluntad" como claves de la interpretación del mundo. Pero se tratará, primeramente, de un dogmatismo sometido a un constante dinamismo, que va reformulándose a cada paso -según el punto de vista que se esté considerando- y que solo toma auténtico cuerpo en su desenvolvimiento.

---

[189] Räsenen, Petri, *op. cit*, pp. 106-107.
[190] *MVRI*, §1, 5. En esta cita, Schopenhauer tan solo adelanta la caracterización de la cosa en sí como voluntad. Este será el tema principal del segundo libro de *MVR*. Respecto a la identificación de la cosa en sí como voluntad véase el acápite 1.2.2.
[191] *MVRI*, §7, 41.
[192] Schopenhauer, Arthur. *Parerga y Paralipomena. Volumen I,* traducción de Pilar López de Santa María, Madrid: Trotta, 2009, "Fragmentos sobre la historia de la filosofía", §14, 139-140. De aquí en adelante *PPI.*

> Y se tratará en definitiva, para nuestro pensador, de un "*dogmatismo inmanente*", que no pretende ir más allá del "mundo dado de la experiencia", pues reconoce su incapacidad para ello […]: la "cosa en sí" de la que Schopenhauer nos habla "dogmáticamente"-en oposición a Kant, la Voluntad, no es una "cosa en sí" a*bsoluta*, sino solo *relativa* al mundo fenoménico de la experiencia; de ahí que, justamente, se presente como legítima la realización de un discurso sobre la Voluntad como "cosa en sí", puesto que, para alcanzarla, no se parte sino de un dato de la propia experiencia[193].

La objeción de Trendelenburg, presentada al final del acápite anterior, no pone propiamente en duda la división del mundo en fenómeno y cosa en sí, sino la asunción, aparentemente inmediata e irreflexiva, de la distinción entre la "cosa en sí" y la representación. Esto es, la objeción de Trendelenburg cuestiona que tiempo, espacio y principio de razón suficiente sean condiciones exclusivas de la representación y exige una prueba para dicha exclusividad. Nuestra hipótesis es que, dado el acercamiento e interpretación que Schopenhauer hace de la división kantiana entre fenómeno y cosa en sí, la prueba de la exclusividad no se encuentra en el análisis epistemológico o, como lo identificamos líneas arriba, ontológico del mundo. Sino la teoría metafísica, esto es, en la perspectiva de la cosa en sí que deberá, una vez desentrañada su naturaleza como Voluntad, dar cuenta del aspecto material (afección) y formal (condiciones subjetivas) del conocimiento. Esta será la tarea central de los siguientes acápites del presente capítulo.

Prestemos, una vez más, atención a la definición de filosofía bajo la cual se desarrolla el pensamiento de Schopenhauer. Desde la consideración del mundo como representación, todo conocimiento se presenta mediado por el entendimiento. Así, la pregunta de un porqué tiene sentido, como en el caso de la afección, respecto a la relación entre representaciones. De ahí que, para dar cuenta de los límites del mundo representacional, la filosofía de Schopenhauer no pretenda responder por una *causa efficiens* o una *causa finalis* del mundo, sino por el qué del mundo[194]. Como ya vimos, para responder a la pregunta por el qué del mundo, Schopenhauer abordará un acercamiento de perspectivas. La relación causal de las representaciones pertenece al mundo fenoménico. No se trata simplemente que Schopenhauer asuma que la causalidad tiene exclusiva validez en el ámbito del conocimiento subjetivo y representacional. Lo que realmente afirma Schopenhauer es que el principio de razón suficiente pertenece al mundo representacional y que una investigación sobre la cosa en sí debe poner entre paréntesis el principio de razón suficiente a fin de probar si este principio también tiene o no validez en ese otro

[193] Rábade, Ana Isabel, *op. cit*, pp. 66
[194] *Cf. MVRI*, §15, 98.

aspecto de la realidad, la realidad considerada como cosa en sí. Así, “el porqué está aquí subordinado al qué: pues pertenece ya al mundo, puesto que surge exclusivamente por la forma de su fenómeno, el principio de razón, y solo en esa medida tiene significado y validez”[195]. El principio de razón suficiente, en tanto única forma del intelecto, constituye las representaciones y constituye el límite de toda explicación (*Erklärung*). El centro de la cuestión será preguntar si hay, además, otro aspecto del mundo, algo que no se vincule de forma causal con la realidad (*Wirklichkeit*), que pueda dar cuenta del principio de razón suficiente, en tanto condición formal del conocimiento.

¿De dónde ha de partir una investigación que intente dar cuenta del mundo en su totalidad a través de perspectivas? Como ya vimos al exponer la objeción de Schopenhauer a la definición de metafísica planteada por Kant, aquel pretende resolver el “enigma del mundo” partiendo “del único mundo que hay ante nosotros”[196], el mundo de la representación. De ahí que, como notamos líneas arriba, la metafísica (y, con ello, la filosofía) sea considerada “ciencia de la experiencia”. Importa resaltar que para conocer el “sentido y conexión” del mundo, debemos responder por el qué del mundo desde sus diversos aspectos. ´Para Schopenhauer, estos aspectos se encuentran ya contenidos en la experiencia, esto es, en la aprehensión del mundo representacional. Así,

> se podría afirmar que cada cual sabe sin ayuda qué es el mundo; porque él mismo es el sujeto del conocimiento cuya representación es el mundo […]. Solo que aquel conocimiento es intuitivo [*anschauliche*], existe *in concreto*; la tarea de la filosofía es reproducirlo *in abstracto*, elevar la intuición [*Anschauen*] sucesiva y cambiante, y en general todo lo que el amplio concepto de *sentimiento* [*Gefühl*] abarca y designa de forma meramente negativa como saber no abstracto y claro, para convertirlo precisamente en tal, en un saber permanente. Por consiguiente, ha de ser una expresión *in abstracto* de la esencia del mundo en su conjunto, de la totalidad como de todas las partes[197].

Con esta cita, queda establecida la tarea de la filosofía. Pero, Schopenhauer usa una serie de conceptos que deben ser comprendidos antes de continuar con nuestra investigación.

D. La primacía del conocimiento intuitivo

Comencemos por aclarar qué es para Schopenhauer la intuición (*Anschauung*). Schopenhauer establece que las representaciones pueden ser clasificadas en representaciones intuitivas (*intuitive Vorstellungen*) y representaciones abstractas (*abstrakte Vorstellungen*)[198]. Estas últimas, como vimos, son patrimonio propio de los

---

[195] *Ibidem*.
[196] *MVRII*, cap. 17, 201.
[197] *MVRI*, §15, 98.
[198] *MVRI*, §3, 7.

seres racionales, los hombres. En el primer libro de *MVR*, las representaciones intuitivas "abarca[n] todo el mundo visible, o el conjunto de la experiencia, junto con sus condiciones de posibilidad"[199]. De ahí que, con propiedad, Schopenhauer considere que el concepto de intuición abarca tanto la intuición empírica o percepción [*Wahrnemung*] como la intuición *a priori* del tiempo y el espacio que componen una clase de representación especial e independiente de la percepción[200]. Schopenhauer considera que toda intuición es intelectual[201]; en particular, la intuición del mundo real que "consiste en el conocimiento de la causa a partir del efecto"[202]. Este tránsito de la causa hacia el efecto, como vimos, es el que abre la posibilidad de la ilusión [*Schein*], pero, al mismo tiempo, es característica de la *Wirklichkeit* en la medida que el punto de partida [*Ausganspunkt*] de toda percepción es "la acción [efecto] sobre los cuerpos animales [*die Wirkung auf die thierischen Leiber*]"[203]. Estos cuerpos animales son considerados por Schopenhauer como los "objetos inmediatos del sujeto [*die* ***unmittelbare Objekte*** *des Subjekts*]"[204]. Esta calificación quedaría inexplicada si no fuera porque, tanto en el §22 de *SCRPRS* como en el §6 del primer volumen de *MVR*, Schopenhauer reconoce que el cuerpo orgánico [*der organische Leib*] es el punto de partida [*Ausganspunkt*] de la intuición [*Anschauung*][205]. En ese sentido, los cuerpos animales u orgánicos

> son los *objetos inmediatos* [***unmittelbare Objeckte***] del sujeto: la intuición de todos los demás objetos está mediada por ellos. Los cambios que experimenta cada cuerpo animal son conocidos inmediatamente, esto es, sentidos [*empfunden*]; y al referirse inmediatamente ese efecto a su causa nace la intuición de esta como *objeto*. Esa referencia no es un razonamiento realizado con conceptos abstractos [*abstrakte Begriffen*], no se realiza mediante la reflexión ni voluntariamente sino de forma inmediata, necesaria y segura [*unmittelbar, nothwendig und sicher*]. Es la forma cognoscitiva del entendimiento puro, sin la cual nunca tendría lugar la intuición, sino que quedaría simplemente una conciencia vaga, semejante a la de las plantas, de los cambios del objeto inmediato [*unmittelbares Objekt*], que se seguirían unos a otros sin significado ninguno, siempre y cuando no tuvieran significado para la voluntad por no ser dolorosos o placenteros. Pero, así como con la irrupción del sol se presenta el mundo visible, igualmente el entendimiento, con su simple y única función, transforma de un golpe la oscura e insignificante sensación en intuición [*Empfindung in Anschauung*][206].

Por el momento, mantendremos aún en suspenso la importancia y significado que la consideración del cuerpo tiene para la filosofía de Schopenhauer. Ella será desarrollada a

---

199 *Ibídem*.
200 *Cf. MVRI*, §3, 8-9.
201 *Cf. MVRI*, §4, 13.
202 *Ibídem*.
203 *Ibídem*.
204 *Ibídem*.
205 *Cf. SCRPRS*, §22, pp. 132; *MVRI*, §6, 22-23.
206 *MVRI*, §4, 13-14.

fondo en el siguiente acápite. Importa, por lo pronto, destacar, junto con Ávila, que la vivencia del cuerpo "sobrepasa el marco de la representación y le abre la posibilidad de una consideración por completo distinta del mundo. […] El cuerpo es vivido, experimentado como voluntad. Y esa vivencia, que no es ya intuición, constituye, sin embargo, el punto de arranque de aquella"[207]. Esta observación es importante de cara a comprender las características generales del concepto de intuición en la filosofía de Schopenhauer. Anteriormente ya señalamos la equiparación realizada por Schopenhauer entre voluntad individual y organismo. Y, bajo esa advertencia, pudimos reconocer los distintos niveles que subyacen al complejo uso que Schopenhauer hace del concepto de ilusión. En lo que sigue, sostendremos que el concepto de intuición cumple una función análoga al concepto de ilusión. Por ello, nos despistaríamos si buscamos un concepto rígido y unitario de "intuición". Más bien, es importante reparar en las distintas maneras cómo el intelecto se vincula con la voluntad individual.

Hemos establecido el significado más primario y preeminente de la intuición para Schopenhauer. La intuición, hasta aquí, solo ha sido tratada como el acto constitutivo de la realidad efectiva [*Wirklichkeit*] a través de la mediación del intelecto. Tal como debe quedar claro, el entendimiento, a través de una única función (el principio de razón suficiente, en tanto causalidad o principio de razón suficiente del devenir[208]), "hace primordialmente, de la materia de unas pocas sensaciones que están en los órganos de nuestro cuerpo, el mundo exterior objetivo"[209]. No se mencionan, allí, dos formas de intuición centrales: la intuición *a priori* del tiempo y el espacio; y la contemplación o intuición estética. Philonenko ha sostenido que, en sentido estricto, no se puede disgregar la intuición pura del tiempo y el espacio de la percepción. Veamos:

> Schopenhauer no se imaginó nunca un saber *a priori* completamente extraño al mundo: como Kant, en cambio, pensó que la actualización de este saber en el campo de la experiencia lo revelaba a sí mismo como no dependiente *stricto sensu* de la experiencia […] Schopenhauer rompe bruscamente con los que, por ejemplo, imaginan que la función del *a priori* se agota en un discurso lógico sostenido de antemano […]; el verdadero *a priori* es la triple conexión del tiempo, del espacio y de la causalidad. Además, quiérase o no, *saber* […] es *saber algo*, saber algo es poderlo aprehender en la experiencia y al hacerlo nos vemos obligados a recurrir a leyes *a priori*, a la *posibilidad* de la experiencia[210].

---

[207] Ávila Crespo, Remedios. "Metafísica y arte: El problema de la intuición en Schopenhauer". En*: Logos. Anales del Seminario de Metafísica XIX*, Madrid: Universidad Complutense, 1984, pp. 149-167, pp. 150.
[208] *Cf .SCRPRS*, §20, pp. 68.
[209] *SCRPRS*, §21, pp. 89.
[210] Philonenko, Alexis, *op. cit*, pp. 87.

Philonenko no repara en que Schopenhauer adjudica a la intuición pura del espacio y del tiempo una clase particular de objetos. Estos son los "objetos de la facultad representativa por sí mismas y separadas de las representaciones completas y de las determinaciones de lleno y vacío que les añaden estas representaciones completas"[211]. Estas representaciones completas, tal como se presentan en el §17 de *SCRPRS*, son, con propiedad, las representaciones empíricas[212]. Así, los objetos propios de la intuición pura del espacio y tiempo son "extraños a la intuición empírica"[213]. Lo que distingue a los objetos de la intuición empírica de los objetos de la intuición pura es la materia [*Materie*], que, por un lado, es "la perceptibilidad [*Wahrnehmbarkeit*] del tiempo y el espacio" y, por otro, "la causalidad que se ha vuelto objetiva"[214]. De esta manera, Philonenko está, en efecto, justificado al afirmar que la percepción [*Wahrnehmung*] del espacio y tiempo no puede ser disgregada de la materia que posibilita la experiencia. Puesto que espacio y tiempo son las condiciones trascendentales de la cognición empírica, la percepción[215]. Pero Schopenhauer abre la posibilidad de una forma particular de intuición [*Anschauung*] a la que le corresponde, también, una forma particular de objetos.

La naturaleza de los objetos de la intuición pura *a priori*, para nuestra investigación, interesa menos que lo afirmado por Schopenhauer, en el segundo volumen de *MVR,* respecto a la naturaleza fisiológica de las condiciones trascendentales del conocimiento. Allí, Schopenhauer equipara la función propia del intelecto con procesos cerebrales:

> La solución de este enigma [el carácter apodíctico y *a priori* de los objetos de la intuición pura] es que el hombre únicamente tiene que ver con sus propias representaciones, que como tales son obra de su cerebro [*Gehirn*] y cuyas leyes son únicamente el modo y manera en que puede realizarse su función cerebral [*Gehirnfunktion*], es decir, la forma de su representación. Él juzga, pues, exclusivamente sobre su propio *fenómeno cerebral* [*Gehrinphänomen*] y declara lo que entra dentro de sus formas —**espacio, tiempo y causalidad**— y lo que no: porque está plenamente en su propio terreno y habla de forma apodíctica[216].

Esta equiparación es importante de cara a comprender la relación entre la intuición pura y la voluntad. En el capítulo 22 del segundo volumen de *MVR* titulado "Visión objetiva del intelecto", Schopenhauer analiza el intelecto desde fuera, esto es, a "los seres dados en la experiencia externa y que son conscientes de sí mismos y del mundo"[217]. Allí,

---

211 *SCRPRS*, §35, pp. 189.
212 *Cf*.*SCRPRS*, §17, pp. 61.
213 *SCRPRS*, §35, pp. 189.
214 *SCRPRS*, §35, pp. 190.
215 *Cf.* Räsenen, Petri, *op. cit*, pp. 49.
216 *MVRII*, cap. 4, 55. El subrayado es nuestro.
217 *MVRII*, cap. 22, 307-308.

Schopenhauer afirma que "en sí mismo y fuera de la representación también el cerebro es, como todo lo demás, voluntad. *Pues ser para otro es ser representado, ser en sí es querer*"[218]. De forma aún más clara, Schopenhauer sostiene que el entendimiento, en tanto función del cerebro, "constituye un simple fruto, un producto y hasta un parásito del resto del organismo, en la medida que no interviene en su engranaje interno sino que solo sirve al fin de la autoconservación regulando sus relaciones con el mundo exterior"[219]. Al estar vinculado a la auto-conservación, el cerebro se encuentra también subordinado a la voluntad individual o la voluntad de vivir que, como vimos líneas arriba, es la verdadera fuente del miedo a la muerte y la ilusión trascendental. Por tanto, la intuición pura del tiempo y el espacio, y la percepción son formas de intuición que se acomodan a los fines de la voluntad individual y, en ese sentido, aquellas se encuentran subordinadas a esta.

Hemos encontrado, hasta acá, dos formas de intuición que se caracterizan por ser formas de conocimiento [*Erkenntniß*] subordinadas a los fines de la voluntad individual. Queda aún, una forma de intuición que no cumple con esta particularidad: la contemplación estética. Esta forma de intuición es el objeto principal de nuestra investigación en el segundo capítulo. Con todo, es importante considerar aquellas características que, en relación a la voluntad, singularizan la contemplación estética de las demás formas de intuición. La posibilidad de esta intuición depende de que el sujeto sea capaz de superar su propia individualidad y convertirse en el sujeto puro de conocimiento[220]. Para ello, Schopenhauer introduce uno de los tópicos más polémicos y discutidos de su filosofía: la Idea platónica. Pospondremos la discusión respecto al lugar y función sistemática de las Ideas para el segundo capítulo de nuestro estudio. Las Ideas, advierte Schopenhauer, no se corresponden con la cosa en sí, sino que son objetos de conocimiento y, por tanto, necesariamente objetos para un sujeto. En ese sentido, las ideas se encuentran subordinadas a la relación sujeto-objeto[221].

Desde la perspectiva de la voluntad, las Ideas son la objetivación inmediata y adecuada de la voluntad, en contraposición a los objetos o representaciones individuales que son considerados solo como objetivación mediata e imperfecta de la voluntad[222]. Esta característica de las representaciones individuales, sostiene Schopenhauer, es producto de

[218] *MVRII*, cap. 22, 309.
[219] *MVRII*, cap. 19, 224.
[220] *Cf. MVRI*, §30, 200.
[221] *Cf. MVRI*, §32, 206.
[222] *Cf. Ibidem*.

la mediación del cuerpo que produce la individualidad de los objetos[223]. Anteriormente señalamos que el cuerpo animal [*thierisches Leib*], entendido como objeto inmediato [*unmittelbares Objekt*] del sujeto, constituía el punto de partida [*Ausgangspunkt*] de la percepción [*Wahrnemung*]. La mera afección pasiva y sensual del cuerpo no constituye, empero, las representaciones u objetos de conocimiento. Las representaciones empíricas requieren, en su constitución, de la participación del entendimiento que transforma el material (la sensación) en representaciones a través de las condiciones *a priori* del conocimiento (tiempo, espacio y principio de razón suficiente). Así, las representaciones son el resultado de una determinada actividad cognitiva del sujeto. Es de esperar, por tanto, que las Ideas, en tanto representaciones, sean también el producto de una determinada actividad del entendimiento. Para ello, ya no podemos recurrir a la actividad ordinaria del sujeto, sino que, mas bien, la elevación del conocimiento de las representaciones individuales y múltiples a las ideas "solo puede suceder operándose en el sujeto una transformación [*Veränderung*] correspondiente y análoga al gran cambio que se da en la naturaleza del objeto, y en virtud de la cual el sujeto, en la medida en que conoce una idea, deja de ser individuo"[224].

El conocimiento de los individuos se encuentra siempre supeditado a la voluntad individual que se objetiva, a través del organismo, en representaciones destinadas a su propio servicio, esto es, a "la conservación de un ser que posee múltiples necesidades"[225]. En la medida en que los objetos individuales establecen una relación con la voluntad, estos objetos son considerados *interesantes* (*interessant*)[226]. De la misma naturaleza, considera Schopenhauer, es todo el conocimiento científico, cuya única particularidad es la subordinación y sistematicidad de los conceptos[227].El conocimiento propio de la contemplación estética acontece solo como una excepción (*Ausnahme*)[228] o anormalidad (*Abnormität*) que, en el caso del genio, predispone a la locura[229].Schopenhauer no duda en afirmar que la idea es conocida intuitivamente (*anschaulich erkannt*) y definir a la genialidad (*Genialität*) como:

> la capacidad de comportarse de forma puramente intuitiva (*sich rein anschauend zu verhalten*), perderse en la intuición (*sich in die Anschauung zu verlieren*) y sustraer el

---

[223] *Cf. MVRI*, §32, 207.
[224] *MVRI*, §33, 207.
[225] *MVRI*, §208.
[226] *Cf. Ibidem*.
[227] *Cf. Ibidem*.
[228] *Cf. MVRI*, §33, 209.
[229] *Cf. MVRI*, §36, 225.

> conocimiento, que en su origen existe solo para servir a la voluntad, a esa servidumbre; es decir, perder totalmente de vista su interés (*Interesse*), su querer y sus fines, y luego desprenderse totalmente por un tiempo de la propia personalidad, para quedar como puro sujeto cognoscente, claro ojo del mundo[230].

Si la contemplación estética es, en efecto, excepcional y anormal, ¿en vista de qué característica puede aún Schopenhauer considerarla una forma de intuición? Si, como concluye Ávila, "la Idea es, para el individuo que la representa, un objeto más digno que el resto de los objetos, pero también un objeto especial que necesita, para revelarse, condiciones especiales"[231]; entonces, ¿por qué Schopenhauer mantiene el mismo término para calificar tanto la percepción como la contemplación? Al respecto, Ávila sostiene que

> [c]uando en la esfera del arte, habla Schopenhauer de intuición, este término ha sufrido ya un importante cambio semántico y se toma ahora en una acepción por completo distinta a como se ha señalado más arriba [respecto a la percepción]. Aunque a nivel del arte se continúe en el campo de la representación, aunque se conserve el término intuición para designar la relación de dos elementos, sujeto y objeto, a pesar de esto, los términos de la relación han cambiado y la relación es otra también[232]

El cambio semántico reconocido por Ávila es evidente, dada las consideraciones presentadas líneas arriba. Sin embargo, si considerásemos, junto con Rábade, que la intuición es meramente un concepto "comodín"[233], concluiríamos demasiado pronto que Schopenhauer carga de contenido errático a un concepto central de su filosofía. Nuestra intención, en lo que sigue, es sostener que Schopenhauer no solo es consciente del cambio semántico, sino que es, además, capaz de dar cuenta de dicho cambio al poner énfasis en el carácter activo de la intuición y contraponer las representaciones intuitivas a las representaciones abstractas. Comencemos por reconocer, junto con Ávila, que

> la intuición debe ser considerada con arreglo a dos tipos básicos: el primero se inscribe en el ámbito del conocimiento práctico, de la ciencia, de la vida cotidiana; el segundo tiene que ver con la esfera de la contemplación pura, del arte, del desinterés. Un tipo y otro se oponen entre sí como el sometimiento y la liberación, como la necesidad y la abundancia; pero ambos tienen un mismo origen y una misma condición: la distinción entre un sujeto y un objeto, las escisión aparente del mundo en cognoscente y conocido. Dicho brevemente, la intuición tiene a su base la consideración del mundo como apariencia, como fenómeno, como representación[234].

Pero, ¿qué es lo que, en vista de estas dos nociones de "intuición" que Schopenhauer trae a colación, caracteriza a la intuición en general? El diccionario de Cartwright llama la atención sobre el uso que Schopenhauer hace del término "intuición" que, en sentido

[230] *MVRI*, §36, 218-219.
[231] Ávila, Remedios, *op. cit*, pp. 161.
[232] Ávila, Remedios, *op. cit*, pp. 161.
[233] Rábade, Ana Isabel, *op. cit*, pp. 135.
[234] Ávila, Remedios, *op. cit*, pp. 149-150.

amplio, refiere a toda forma de experiencia inmediata y no discursiva que sirve como base para que la facultad de razón abstraiga conceptos[235]. Es importante resaltar, de cara a esta definición, que la estrategia seguida por Schopenhauer, en el primer libro de *MVR*, es la de oponer pares conceptuales para definir los conceptos básicos de su filosofía[236]. Así, la intuición y su producto (la representación intuitiva) no pueden ser comprendidas sino en referencia y oposición directa con la noción schopenhaueriana de concepto [*Begriff*]. El concepto es, para Schopenhauer, un producto de la razón derivado de las intuiciones. Tal como se presentan en *SCRPRS*, los conceptos se caracterizan por subsumir una multiplicidad de cosas particulares bajo su dominio[237]. Para ello,

> la facultad de abstracción descompone las representaciones completas, esto es, intuitivas (…) en sus partes constitutivas, para aislarlas y poderlas conocer cada una de por sí, como cualidades o relaciones diferentes de las cosas. Ahora bien: durante este proceso, las representaciones pierden necesariamente su intuitividad, como el agua, cuando se descompone en sus partes constitutivas, pierde la fluidez y la visibilidad. Pues toda cualidad, de este modo aislada (abstraída), se puede pensar por sí sola, pero no intuir por sí sola. La formación de un concepto se realiza generalmente omitiendo mucho de lo intuitivamente dado, para de este modo poder pensar por sí, aisladamente, lo restante; así será algo menos lo pensado que lo intuido[238].

Para Schopenhauer la pérdida del carácter intuitivo de las representaciones empíricas al ser transformadas en conceptos (representaciones abstractas), implica un defecto y limitación inherente de los conceptos. Puesto que, como sostiene Rábade,

> [e]l concepto, debido a su propia conformación, carece, pues, en sí de fertilidad cognoscitiva. Si el conocimiento de razón se reduce a operar con conceptos, resultará, por ende, obvio que tal conocimiento tampoco puede ser cognoscitivamente feraz. Por otro lado, habida cuenta del carácter facticio de los conceptos, el conocimiento conceptual, la reflexión, deberá ser, además, constantemente controlado por las intuiciones[239].

---

235 *Cf.* Cartwright, David. *Historical Dictionary of Schopenhauer's Philosophy*, Oxford: The Scarecrow Press, 2005, pp. 88.

236 Al respecto puede notarse que el proceder de Schopenhauer en los §§1 y 2 del primer volumen de *MVR* es descomponer la representación sujeto y objeto que, en adelante, son opuestas como lo conocido y lo cognoscente. También, en el §3, se introduce la oposición entre representaciones intuitivas y representaciones abstractas. Esto conduce a una extensa consideración, en los §4, 5 y 6, de la naturaleza del conocimiento intuitivo, en donde se introducen, una vez más por oposición, los conceptos de error [*Irrthum*] y verdad [*Wahrheit*], e ilusión [*Schein*] y realidad [*Realität*]. Luego, Schopenhauer analiza la naturaleza del conocimiento por razón, el conocimiento abstracto. Allí se presenta la definición de "concepto" del que se deriva una nueva oposición entre el saber [*Wissen*] y el sentimiento [*Gefühl*]. Finalmente, en el §15, luego de analizar la naturaleza de la ciencia y establecer sus límites al mundo representacional (lo explicable), Schopenhauer afirma que "aquello que las ciencias suponen, colocan como fundamento de sus explicaciones y establecen como límite, es lo que constituye el verdadero problema de la filosofía que, en consecuencia, comienza donde terminan las ciencia" (*MVRI*, §15, 97). Tal como lo hemos mostrado a lo largo de este apartado, tal fundamento es lo inexplicable (*Unerklärliche*).

237 *Cf*, *SCRPRS*, §26, pp. 149.

238 *SCRPRS*, §26, pp. 149-150.

239 Rábade, Ana Isabel, *op. cit*, pp. 153.

El anclaje necesario de los conceptos a su contenido intuitivo del cual, además, se derivan conduce a Schopenhauer a considerar los conceptos como "*representaciones de representaciones*"[240]. El carácter derivado, secundario, mediado e incompleto de los conceptos es, precisamente, lo que diferencia las representaciones abstractas de las representaciones empíricas. Estas, por oposición, son primarias, completas e inmediatas. De ahí que Rábade considere que la intuición, para Schopenhauer, es la

> «plasmación originaria del mundo en la conciencia» en la que la información sobre la realidad se presenta en su máxima puridad [sic] antes de toda reelaboración racional alcanzada discursivamente. En esta necesaria precedencia de la intuición sobre el concepto se fundamenta, precisamente, la imposibilidad de hacer de este último el punto de partida de la filosofía. Por lo demás, la filosofía, para hablarnos del mundo, ha de partir de los propios datos que el mundo nos suministra; mas si el mundo es entendido como experiencia, esto es, como la conciencia que de la realidad posee el sujeto, tales datos se identifican con esta conciencia primera, inmediata, que constituye para nuestro pensador, en principio, la intuición. Intuición es, en resumen, «lo dado» frente a «lo discursivamente logrado», que compone, en cambio, el ámbito de la razón, de lo conceptual[241].

La oposición entre intuición y abstracción se funda en una oposición de fondo que Ruffing reconoce como una oposición entre dos formas de actividad posibles de la conciencia cognitiva: Intuir (*Anschauen*) y pensar (*Denken*)[242]. Así, la diferencia entre la representación pensada o racional (el concepto) y la representación intuitiva es también una diferencia respecto de las facultades cognitivas (*Erkenntnisvermögen*): el entendimiento (*Verstand*) y la razón (*Vernunft*)[243]. En ambos casos continuamos bajo el registro de la representación:

> Verstand und Vernunft bringen den einzigen Inhalt unseres erkennenden Bewußtseins, d.h. alle Erkenntnis, auch philosophiche, hervor, und die ist Anschuung oder Gedachtes, immer aber Vorstellung, erkanntes Objekt des erkennenden Subjekts. Von der Sache her sind die Erkenntnistätigkeit und ihr Ergebnis untrennbar, was sich ja auch darin ausdrückt, daß Subjekt und Objekt zusammengenommen ein Ganzes ergeben und nicht einzeln gedacht werden können[244].

Si hemos de reconocer, entonces, el carácter intuitivo de la contemplación estética, debemos comenzar por preguntarnos en qué sentido, al igual que la percepción, la contemplación estética es una actividad del entendimiento. Schopenhauer es claro en su caracterización de la contemplación estética como un exceso de "fuerza cognoscitiva" que supera la voluntad individual[245]. En los complementos al tercer libro de *MVR,* este

---

[240] *Cf. SCRPRS*, §26, pp. 149.
[241] Rábade, Ana Isabel., *op. cit*, pp. 48.
[242] *Cf.* Ruffing, Margit., *op. cit*, pp. 54.
[243] *Ibidem*.
[244] *Ibidem*.
[245] Cf, *MVRI*, §36, 219 y 221.

exceso de fuerza es caracterizado como "una fuerte excitación de la actividad cerebral intuitiva sin que haya ninguna en las inclinaciones o en los afectos"[246] y, casi a reglón seguido, como "perfección del cerebro y, en general, la índole fisiológica favorable a su actividad"[247]. Las referencias fisiológicas sobre la actividad cerebral nos proveen ya de una pista respecto al tipo de relación que subyace, en la contemplación estética, entre el entendimiento y la voluntad. Para Schopenhauer, la transformación del sujeto, necesaria para la captación de las Ideas platónicas, solo es posible si el intelecto (*Intellekt*) domina y anula la voluntad[248]. Solo bajo esa condición puede el sujeto anular su individualidad y transformarse en el "sujeto puro de conocimiento que entonces queda como el ojo eterno del mundo que, aunque con muy diferentes grados de claridad, se asoma por todos los seres vivos sin que le afecte su nacer y perecer"[249]. Pospondremos para el siguiente capítulo las dificultades y paradojas que implican el dominio del entendimiento o intelecto sobre la voluntad. Por lo pronto, es importante resaltar el papel central que, para Schopenhauer, cumple el intelecto liberado de su natural servidumbre a la voluntad como condición de posibilidad de la captación de las Ideas platónicas.

La actividad del entendimiento por sí sola, sin embargo, no es suficiente para explicar la expansión de la experiencia intuitiva descrita por Schopenhauer. Por ello, afirma Schopenhauer, que para "ampliar el horizonte" de su experiencia personal el genio requiere de fantasía (*Phantasie*) para,

> a partir de lo poco que llega a su percepción real, construir (*konstruiren*) todo lo demás, y permitiendo que pasen ante él casi todas las imágenes posibles de la vida. Además, los objetos reales son casi siempre simples ejemplares sumamente defectuosos de las ideas que en ellos se representan: por eso el genio necesita la fantasía (*Phantasie*) para ver en las cosas no lo que la naturaleza ha producido realmente en ellas, sino lo que se esforzaba por producir[250]

La contemplación estética, tal como la hemos venido desarrollando hasta aquí, no es una mera receptividad, sino un proceso productivo por el cual "la fantasía amplía el horizonte del genio, tanto cualitativa como cuantitativamente, más allá de los objetos que se presentan en la realidad a su persona"[251]. Tanto la percepción empírica como la contemplación estética tienen en común, por tanto, la referencia a un tipo de actividad

---

[246] *MVRII*, cap. 30, 419.
[247] *MVRII*, cap. 30, 420.
[248] *Cf. MVRII*, cap. 30, 422. Respecto al uso idéntico que Schopenhauer hace de los términos intelecto (*Intellekt*) y entendimiento (*Verstand*). Véase Cartwright, David., *op. cit*, pp. 88.
[249] *MVRII*, cap. 30, 424.
[250] *MVRI*, §36, 219-220.
[251] *MVRI*, §36, 220.

intelectual a través de la cual un determinado objeto de conocimiento (representación) es constituido. Así, la intuición en general se caracteriza por ser una actividad del entendimiento a través de la cual las representaciones que constituyen el mundo se forman de manera primaria, inmediata e inconscientemente. Estas características son propias de las representaciones intuitivas, en la medida que difieren de los conceptos o representaciones abstractas. Tanto en el primer como segundo volumen de *MVR*, Schopenhauer define las Ideas platónicas no solo en contraste con las representaciones empíricas, producto de la percepción, sino, en especial con los conceptos, como producto de la razón derivado de la percepción y, por ende, al servicio de la voluntad individual[252]. De ahí que Rábade acierte en subrayar que la razón "marca la pauta" o que esta es "el punto de referencia" que permite establecer distinciones. A través de la crítica de los conceptos, Schopenhauer puede definir positiva y claramente aquello que de otra forma permanecería indefinido (Aquello que, según Rábade, es irracional, inmediato e inconsciente)[253].

En vista de este largo excurso sobre la intuición y la peculiaridad de sus formas, podemos, entonces, preguntar si estamos justificados en buscar un orden de las distintas acepciones de intuición a través de grados o niveles. Al respecto, Schopenhauer afirma que

> la objetividad del conocimiento, ante todo del intuitivo [*anschsuenden*], tiene innumerables grados [*Grade*] que se basan en la energía del intelecto y su separación de la voluntad, y el más alto de los cuales es el genio, en la que la captación del mundo externo se hace tan pura y objetiva que en las cosas individuales se manifiesta incluso más que ellas mismas, a saber, la esencia de toda su *especie*, es decir, la *idea* platónica de las mismas[254].

Desde el punto de vista del intelecto, cabría afirmar que este "no solo posee grados [*Grade*] de *excitación*, desde la modorra hasta el desvarío y el entusiasmo, sino que tiene también grados [*Grade*] en su *esencia* misma, en su perfección, que ascienden por niveles [*stufenweise*] desde el animal inferior que solo percibe confusamente hasta el hombre; y en este, a su vez, desde el tonto hasta el genio"[255]. Schopenhauer mismo, por tanto, abre la posibilidad de ordenar los distintos grados o niveles de la intuición y, para ello, nos ofrece como pauta su relación con la voluntad.

---

[252] *Cf. MVRI*, §33; 209; §34, 211; §36, 221; y *MVRII*, cap. 29, 417-419.
[253] *Cf.* Rábade, Ana Isabel., *op. cit*, pp. 144-145.
[254] *MVRII*, cap. 22, 330-331.
[255] *MVRII*, cap. 19, 231.

Reparemos entonces, nuevamente, en los distintos niveles o perspectivas en las cuales se despliega el pensamiento de Schopenhauer respecto a la intuición. En primer lugar, la intuición refiere a la experiencia empírica del mundo. En este nivel, la intuición debe ser entendida propiamente como percepción [*Wahrnemung*]. Esta definición ocupa, en buena cuenta, el quehacer de todo el primer libro de *MVR*. Hay, además, una intuición *a priori* del espacio y tiempo que dan sentido y certeza a las proposiciones matemáticas. Esta intuición de carácter puramente formal posee objetos propios independientes y separados de la intuición empírica. Ambas formas de intuición no escapan al primado de la voluntad individual que subordina el conocimiento a los fines de la conservación del organismo. Así, la ilusión trascendental se mantiene vigente para ambas formas de intuición. La posibilidad de revertir la ilusión, sostendremos en el segundo capítulo, se encuentra en la contemplación [*Betrachtung*] estética. Esta es una legítima forma de intuición, en la medida que obedece a la separación sujeto-objeto y, en contraste con la abstracción, es una forma de conocimiento inmediato producido por una actividad (anormal, valga recordarlo) del entendimiento.

Con lo alcanzado hasta aquí, podemos comprender con suficiencia el concepto de filosofía propuesto por Schopenhauer. El sentimiento (*Gefühl*), tal como lo entiende Schopenhauer, es el par opuesto al saber (*Wissen*) y su contenido, en el §11, es considerado meramente negativo como aquello que no es un concepto, ni un conocimiento abstracto de la razón[256]. Esta caracterización hace del concepto de sentimiento un concepto sumamente amplio que incluye todas las formas de intuición no procesadas por la razón, ni transformadas en conceptos[257]. El saber es, propiamente una “conciencia abstracta” que permite “reproducir a voluntad los juicios que tienen su razón suficiente del conocer en algo fuera de ellos, es decir, que son verdaderos”[258]. La dependencia de los juicios respecto de algo externo de sí mismos es análoga a la dependencia que expusimos líneas arriba respecto de los conceptos y las intuiciones. Esto es, en la medida en que la validez de los conceptos y los juicios que constituyen el saber (*Wissen*) se fundamenta en su opuesto inmediato, intuición o sentimiento.

Ahora, la vastedad del sentimiento genera problemas para la exacta caracterización del objeto de estudio; en particular si consideramos la maleabilidad que, hasta el momento,

[256] *Cf. MVRI*, §11, 61.
[257] *Cf. Ibidem*.
[258] *MVRI*, §10, 60.

ha caracterizado el pensamiento de Schopenhauer. Abarcar la vastedad de los sentimientos conduciría a la filosofía a la mera erudición y con ello a convertirse en una mera acumulación de juicios y conceptos. En esa dirección, confundiríamos la cantidad (*Quantität*) con la calidad (*Qualität*) del saber (*Wissen*). En relación a esta última, el empeño de todo estudio deberá ser "conseguir una correcta visión (*Erlangung richtiger Einsicht*)", así como profundidad (*Gründlichkeit*) y estilo (*Stil*)[259]. La calidad, además, como medida del saber, "consiste en la claridad y compleción de los conceptos, unida a la pureza y corrección de los conocimientos intuitivos que los fundamentan"[260]. La calidad de un saber dependerá, así, de la profundidad alcanzada y de la relación que aquella establezca con su contraparte intuitiva. No es de sorprender, entonces, que, en la medida que la filosofía de Schopenhauer profundice en el saber, las características del sentimiento en general vayan volviéndose más claras y nítidas. En particular, para nuestro estudio, debemos resaltar cómo el sentimiento, a pesar de mantener su carácter profundamente negativo, en el tercer libro de *MVR* adquiere paulatinamente un significado positivo. Así, en el §52, Schopenhauer reafirma el carácter negativo del sentimiento aduciendo que "la música narra la historia secreta de la voluntad, todo aquello que la razón resume bajo el amplio y negativo concepto de sentimiento de los que la razón no puede dar cuenta en sus abstracciones"[261]. Para luego, en el mismo parágrafo, afirmar que el sentimiento (*Gefühl*) es una "excitación de la voluntad"[262]. Precisamente, en los complementos al tercer libro en el segundo volumen, Schopenhauer afirmará que "la esencia interna de las cosas" nos es conocida a través del sentimiento (*Gefühl*)[263]. En los siguientes acápites de este capítulo, estudiaremos una de las formas específicas de sentimiento, la sensación (*Empfindung*), y mostraremos cómo esta, también, refiere directamente a la voluntad.

¿Qué implicaciones tiene toda esta larga digresión para el concepto de filosofía propuesto por Schopenhauer? En primer lugar, comencemos por recordar que "la filosofía no puede hacer más que interpretar y explicar lo existente, llenar el ser del mundo que se expresa a cada cual de manera comprensible *in concreto*, es decir, como sentimiento, a un claro conocimiento abstracto de la razón, y eso en todos los sentidos posibles y desde cualquier

[259] *MVRII*, cap. 15, 154.
[260] *MVRII*, cap. 15, 154-155.
[261] *MVRI*, §52, 306-307.
[262] *MVRI*, §52, 310.
[263] *MVRII*, cap. 29, 417.

punto de vista"[264]. Nuestro estudio y exposición de la intuición y el sentimiento deben dejar claro que con estos términos, Schopenhauer alude, por vía negativa, a aquello que escapa del conocimiento científico (conceptual por definición) y, también, a aquello que se presenta de forma inmediata a la conciencia. Esta valoración ya no será meramente negativa cuando el término "Voluntad" aparezca como piedra de toque y marco interpretativo de todo conocimiento perceptual o, en general, de todo sentimiento.

La dependencia del conocimiento racional y mediato respecto de lo inmediato muestra que, en efecto, el mundo (tanto su esencia como sus contingencias particulares) se manifiesta originariamente a la conciencia a través de la intuición y del sentimiento. Así, la tarea de la filosofía será reproducir en conceptos el mundo con todas sus peculiaridades. Este último punto será de suma importancia para comprender el rol sistemático que cumplen las Ideas platónicas en la compleción de la imagen científica del mundo, una de las tareas asignadas por Schopenhauer a la filosofía[265]. Tal como lo nota Vasalou, para Schopenhauer la filosofía no puede ser una mera acumulación o confección de argumentos y pruebas, ni una mera demostración racional, que transite de premisas a conclusiones[266]. En cambio, "the task of philosophy was to effect an epistemic transformation so that something known existentially or experientially – by what Schopenhauer called knowledge of perception (*anschauliche Erkenntniß*) or feeling – was "raised" to an articulate and communicable form- what Schopenhauer called knowledge of reason (*Wissen* or *Wissen der Vernunft*)"[267]. Nuestro objetivo en el segundo capítulo será argumentar que la transformación epistémica a la que refiere Vasalou requiere algo más que solo la capacidad para formar conceptos. Esto es, sostendremos que el filosofar para Schopenhauer requiere, también, una transformación del sujeto que filosofa y, con ello, una transformación de la propia intuición cuyo paradigma será la contemplación estética. Antes de emprender esta tarea, debemos mostrar, aún, la vía argumentativa que conduce al descubrimiento de la voluntad como esencia interna del mundo. Luego de lo cual, sostendremos que este conocimiento metafísico complementa y completa el argumento en favor del idealismo.

---

264 *MVRI*, §53, 320.
265 *Cf.* Atwell, John, *op. cit*, pp. 129-130.
266 Vasalou, Sophia. *Schopenhauer and the Aesthetic Standpoint: Philosophy as a Practice of the Sublime,* Cambridge: Cambridge university Press, 2013, pp. 17.
267 Vasalou, Sophia., *op. cit*, pp. 17-18.

1.2.2 Sobre el conocimiento de la cosa en sí

Comencemos recordando que el camino seguido por Shopenhauer para el descubrimiento y aclaración de la cosa en sí se presenta, desde el primer parágrafo de *MVR* como "una investigación más profunda [t*iefere Forschung*], una abstracción más complicada [*schwierigere Abstraktion*], una separación de lo diferente y unión de lo idéntico [*Trennung des Verschiedenen und Vereinigung des Identischen*]; una verdad sumamente seria"[268]. Esta verdad tiene como propósito, afirma Schopenhauer, complementar la unilateralidad y arbitrariedad con la que inicia el primer libro de *MVR*. Nuestro objetivo en esta sección será discutir y aclarar en qué medida el camino seguido por Schopenhauer para el descubrimiento de la cosa en sí es, en efecto, producto de "una **abstracción** más complicada". Luego, sostendremos que, entendida como abstracción, la metafísica de Schopenhauer puede ser considerada como respuesta y corrección del error (miedo a la muerte) del que, como expusimos en el acápite anterior, parte la filosofía.

Líneas arriba, mencionamos la problemática enfrentada por Schopenhauer al proponer una metafísica dentro de los límites establecidos por Kant para el conocimiento. Allí, reconocimos que la interpretación propuesta por Schopenhauer para la cosa en sí no era la de un objeto ajeno y trascendente al mundo. Más bien, Schopenhauer comprende la cosa en sí como la otra cara o lado (*Seite*) del mundo, que permite al filósofo descifrar el sentido y conexión de los fenómenos (el mundo como representación). Así, es posible comprender que la vocación metafísica asignada por Schopenhauer a la filosofía concuerda con la definición de filosofía como una "expresión *in abstracto* de la esencia del mundo en su conjunto, de la totalidad como de todas las partes"[269]. La abstracción es un recurso necesario para que la filosofía no se pierda en una infinidad de juicios particulares. Por ello, el filósofo deberá ser capaz de pensar las similitudes y diferencias de los fenómenos en términos generales a través de las leyes de asociación y separación[270]. De esta manera, la filosofía será definida, hacia el final del primer libro de *MVR*, como

> una suma de juicios muy generales cuya razón cognoscitiva inmediata es el mundo mismo en su conjunto, sin exclusión de nada, es decir, todo lo que se encuentra en la conciencia humana: *será una completa repetición, algo así como una reproducción del mundo en*

[268] *MVRI*, §1, 5.
[269] *MVRI*, §15, 98.
[270] *Cf. Ibidem*.

conceptos abstractos, que solo es posible mediante la unión de lo esencialmente idéntico en un concepto y la separación de lo diferente en otro[271].

Así, la filosofía no deja, para Schopenhauer, en ningún momento de ser abstracta. Sin embargo, si, como lo vimos en el acápite anterior, el conocimiento original y genuino es siempre un conocimiento intuitivo; es legítimo que preguntemos qué clase de conocimiento intuitivo le permite al filósofo alcanzar el desciframiento del sentido y conexión de los fenómenos. Y cómo, a partir de una sola intuición, puede el filósofo dar cuenta *in abstracto* de todo el mundo como representación, es decir, de la totalidad de los fenómenos.

Como vimos en el acápite anterior, Schopenhauer permanece fiel a las restricciones impuestas por Kant al conocimiento. Sin embargo, afirma, también, que es posible el conocimiento de la cosa en sí. Para ello, interpreta la cosa en sí como lo representado en la representación. Sobre la base de esta interpretación, Schopenhauer erige su propia metafísica como una metafísica inmanente. Pero, hasta el momento, Schopenhauer solo nos ha ofrecido el punto de inicio de la investigación filosófica y una interpretación formal de su objeto de estudio (la cosa en sí). Más, no se ha dicho aún nada substancial respecto a la naturaleza de la cosa en sí, ni de las posibilidades de su conocimiento. El segundo libro de *MVR* comienza reafirmando el objeto de estudio de la metafísica que, en el §17, se caracteriza como el significado (*Bedeutung*) de la representación intuitiva (y abstracta, en tanto derivada de aquella). A renglón seguido, Schopenhauer nos advierte que su propósito en el segundo libro será el de "obtener una explicación" (*einen Aufschluß zu erhalten*) del verdadero significado de las representaciones que comúnmente solo es sentido (*gefühlte*)[272]. La diferencia entre el sentimiento (*Gefühl*) y el saber (*Wissen*) ha sido expuesta y analizada en el acápite anterior como la diferencia entre lo inmediato e irracional (que caracteriza, por ejemplo, al conocimiento intuitivo), y lo derivado y racional (que caracteriza el conocimiento abstracto). En este marco, la labor de la filosofía se presenta, nuevamente, como la transformación del sentimiento en saber. Pero, ¿a qué clase de sentimiento o intuición hace referencia Schopenhauer? y ¿cómo se presenta este sentimiento para el investigador?

En el parágrafo antes citado, Schopenhauer solo anticipa la respuesta a estas interrogantes al afirmar que el significado de las representaciones es aquello que suscita en nosotros

[271] *MVRI*, §15, 98-99.
[272] *Cf. MVRI*, §17, 113.

interés (*Interesse*) y es la razón por la cual las representaciones no son meras imágenes mentales que dejan indiferente al sujeto[273]. En ese sentido, la investigación respecto a la cosa en sí parte del reconocimiento de que la explicación (*Erklärung*), que solo tiene lugar en el ámbito de la representación, es insuficiente para dar cuenta de la totalidad de los fenómenos[274]. Para responder por el significado y sentido de las representaciones, Schopenhauer cuestiona la suficiencia de la comprensión idealista del mundo como representación. Pues, si tal teoría fuera suficiente para dar cuenta de la totalidad de los fenómenos, el mundo aparecería al sujeto como "un sueño inconsistente o un espejismo fantasmagórico sin merecer nuestra atención"[275]. Al hacer la pregunta por el significado del mundo, nos encontramos, por tanto, nuevamente ante los límites del mundo representacional y de la tesis idealista. Será necesario, para nuestro autor, poner entre paréntesis los supuestos principales de toda explicación y los principios *a priori* (principio de razón suficiente, tiempo y espacio) que dan forma a todo el mundo representacional. Esto, a fin de descubrir lo que sea el mundo más allá de los fenómenos[276]. Por lo pronto, quisiera subrayar que, para Schopenhauer, la aparente independencia del mundo externo respecto del sujeto (que se caracteriza, ya en el segundo libro, como un interés) tiene su raíz en la cosa en sí, entendida como significado del mundo fenomenal. Es decir, para Schopenhauer, la "resistencia interna" del sujeto a aceptar la tesis idealista y la creencia en la realidad extra-mental de las representaciones provienen de la naturaleza misma del sujeto, en la medida que la cosa en sí se le presenta como sentimiento.

El sujeto, para Schopenhauer, posee, pues, un vínculo con la cosa en sí. La naturaleza de ese vínculo es explicitada por Schopenhauer en el §18 de *MVR* al afirmar que el investigador (el filósofo) no podría desentrañar el enigma del mundo, si aquel tan solo fuera un sujeto cognoscente. Es decir, si el sujeto fuera un puro entendimiento, "cabeza de ángel alada sin cuerpo" como la describe Schopenhauer; este no tendría ninguna otra forma de experimentar el mundo[277]. Sin embargo, tal como lo hemos presentado hasta acá, la posibilidad del cuestionamiento de la realidad fenomenal, de la cual parte la filosofía; y la resistencia a admitir la tesis idealista son, para Schopenhauer, indicios de que el sujeto, también, habita y experimenta ("siente") el mundo de una manera distinta a la representacional, mediada por el entendimiento. De ahí que, en los complementos,

---

273 *Cf. ibidem*.
274 *Cf. MVRI*, §17, 114-117.
275 *MVRI*, §17, 118.
276 *Cf. ibidem*.
277 *Cf. MVRI*, §18, 118.

Schopenhauer afirme que si se considera seriamente la separación entre lo subjetivo y objetivo, la diferencia entre ambos polos se muestra insondable. Puesto que, desde la perspectiva subjetiva, no se pueden explicar plenamente las representaciones[278]. Estas mantienen siempre algo oculto que impide la comprensión cabal de todos los fenómenos. Esto inexplicable, que antes reconocimos como el punto de inicio de la filosofía, se presenta por igual en todas las representaciones empíricas; de tal forma que incluso los fenómenos más "simples" (como el cuarzo y la pirita) "constituyen una sima de incógnitas y secretos para el examen y la investigación profundos"[279]. Así, el carácter insondable de los fenómenos fundamenta la pregunta por lo inexplicable, pero es precisamente esta pregunta la que anticipa e indica el camino que el investigador ha de seguir para descifrar el enigma del mundo. Dicho de otra manera, desde el punto de vista epistemológico, la pregunta por el significado del mundo es anterior al descubrimiento de dicho significado; pero, desde el punto de vista ontológico, el sentido del mundo, que se presenta al sujeto a través del sentimiento y que luego será identificado como la esencia del sujeto mismo, fundamenta la investigación filosófica.

A. El conocimiento de la voluntad en la auto-conciencia

¿Qué es el sujeto, además de sujeto cognoscente? Para responder esta pregunta, Schopenhauer regresa sobre el punto de partida de todas las percepciones, el cuerpo:

> Para el puro sujeto cognoscente (*das rein erkennende Subjekt*) **ese cuerpo** (*dieser Lieb*) es en cuanto tal una representación como cualquier otra, un objeto entre objetos: sus movimientos y acciones no le son conocidos de forma distinta a como lo son los cambios de todos los demás objetos no intuitivos, y le resultarían igual de ajenos e incomprensibles si su significado no le fuera descifrado de otra manera totalmente distinta. En otro caso, [**él**] vería que **su obrar** [*sein Handeln*] se sigue de los motivos que se le presentan, con la constancia de una ley natural, exactamente igual que acontecen los cambios de los demás objetos a partir de causas, estímulos y motivos. Pero [**él**] no comprendería el influjo de los motivos mejor que la conexión entre todos los demás efectos que se le manifiestan y sus causas. Entonces a la esencia interna e incomprensible para él de aquellas manifestaciones y acciones de su cuerpo [*sein Lieb*] la denominaría, a discreción, una fuerza, una cualidad o un carácter, pero no tendría una mayor comprensión de ella.[280].

Ahora bien, los movimientos del cuerpo, sostiene Schopenhauer, son conocidos también como actos de volición[281]. Bajo esta perspectiva, el cuerpo ya no es considerado

[278] *Cf. MVRII*, cap. 18, 217.
[279] *MVRII*, cap. 18, 218. Al respecto, es interesante regresar sobre el problema del enigma teórico de la filosofía que presentamos en el acápite anterior. Este enigma, en tanto punto de inicio de la filosofía, tiene por condición problematizar la totalidad del fenómeno.
[280] *MVRI*, §18, 118-119. El subrayado es mío.
[281] *Cf. MVRI*, §18, 119.

meramente como una construcción hecha sobre la base de las sensaciones por el intelecto, sino como la fuente de las sensaciones y el locus que las padece[282]. Importa resaltar aquí que la percepción del propio cuerpo como representación u objeto mediado por el intelecto supone y requiere que el cuerpo sea experimentado (vivido o sentido) como cuerpo animal y punto de partida de toda percepción. En esa medida, recordaremos, el cuerpo fue considerado en el acápite anterior como objeto inmediato del sujeto. Esta consideración, nos informa Schopenhauer en el segundo libro, se ajusta al punto de vista unilateral (*einseitige Standpunkt*) adoptado en el primer libro de *MVR* y en *SCRPRS*. Pero, la perspectiva metafísica con la que se pretende desentrañar el enigma del mundo nos conduce a considerar el cuerpo, ahora, como la *objetividad de la voluntad* (*die Objektität des Willens*)[283].

El autoconocimiento, como toda forma de conocimiento, mantiene vigente la separación entre sujeto y objeto[284]. Esto implica que, en cierto sentido, el sujeto no puede ser propiamente conocido, ya que

> El sujeto de conocer (…) no puede nunca hacerse objeto, representación (…); pero como tenemos, no sólo un conocimiento de nosotros mismos exterior (en la intuición de los sentidos), sino también interior, y todo conocimiento, con arreglo a su esencia, supone un conocido y un cognoscente, lo conocido en nosotros como tal no será el cognoscente, sino el volente, el sujeto del querer, la voluntad[285].

Schopenhauer no se importuna por el osado avance de su exposición al considerar al objeto del autoconocimiento como sujeto del querer. Más bien, Schopenhauer invita al lector a asumir este punto de vista y seguir el hilo expositivo de su planteamiento[286]. Aquí es importante recordar que, tanto en la intuición externa (del sujeto como representación) como en la percepción interna (del sujeto como voluntad), lo que está en juego son dos maneras distintas de considerar el cuerpo. Pero Schopenhauer no ofrece ningún argumento convincente para que esta última consideración sea reconocida como un conocimiento de la voluntad. Atwell ha notado que hay un cambio importante en la manera como Schopenhauer introduce la consideración del cuerpo como voluntad: el sujeto puro de conocimiento (*das rein erkennende Subjekt*) es reemplazado por el

---

[282] *Cf.* Atwell, John, *op. cit*, pp. 83.
[283] *Cf. MVRI*, §18, 120. Nos ocuparemos de la relación entre la voluntad y la sensación más detenidamente en el siguiente acápite.
[284] *Cf. SCRPRS*, §41, pp. 202.
[285] *SCRPRS*, §42, pp. 205.
[286] *Cf.* MVRI, §19, 125.

investigador (*der Forscher*), lo que conduce al abandono de la neutralidad de las representaciones. Tal como lo propone Atwell,

> [w]hatever body and whatever conduct the purely knowing subject knows must be alien as outer bodies and objects and changes in those objects are, hence they must not be regarded as his or even its. They are certainly not the body or conduct of the purely knowing subject (…) does not inhabit the world of bodies and conduct or changes, has no body and carries out no conduct. Moreover, the purely knowing subject does not wonder about the meaning of anything, only the investigator does[287].

Esta estrategia permitiría a Schopenhauer persuadir al lector, sin necesidad de un extenso argumento o justificación, de que, en efecto, son posibles dos maneras distintas de comprender el mismo objeto, el cuerpo. Pero ninguna justificación o estrategia ha sido planteada para sostener que aquella otra vía de consideración del cuerpo deba ser entendida como voluntad.

En *SCRPRS*, Schopenhauer aclara brevemente que el término "voluntad" pretende abarcar tanto "los afectos" como "todos los movimientos de nuestro interior", que se subsumen bajo el concepto de sentimiento[288].Tal como lo vimos en el acápite anterior, el concepto de sentimiento es comprendido en oposición al concepto de saber; al punto de hacer referencia a todos los aspectos no cognitivos e irracionales de la experiencia. En consonancia con ello, Rábade y Zöller señalan que, con su metafísica inmanente, Schopenhauer se propone ampliar los límites de la conciencia hacia ámbitos distintos de los cognoscitivos racionales[289]. Esta ampliación se propone expandir el rango del proyecto trascendental kantiano "by including non-theoretical, conative self-consciousness and its affects and emotions in the evidential basis for the reflection on experience in general that is philosophy"[290]. La voluntad, tal como la comprende Schopenhauer tan temprano como en su tesis doctoral, cubre todos los aspectos afectivos y volitivos del sujeto que agrupan aquello que Kant diferenció, por un lado, como la facultad de deseo y, por otro, como el sentimiento de placer y displacer[291]. Schopenhauer enfatiza que los deseos, afectos y pasiones, esto es, los sentimientos en general, poseen una referencia inmediata a la subjetividad, lo que les adjudica un lugar en la conciencia y la experiencia como objeto de la reflexión filosófica[292].

---

287 Atwell, John, *op. cit*, pp. 85.
288 *Cf. SCRPRS*, §42, pp. 206.
289 *Cf.* Rábade, Ana Isabel, *op. cit*, pp. 30.
290 Zöller, Günter, "Schopenhauer on the Self". En: *The Cambridge Companion to Schopenhauer*, editado por Christopher Janaway, Cambridge: Cambridge University Press, 2009, pp. 18-43, pp. 22.
291 *Cf. Ibidem*, pp. 23.
292 *Cf.* Rábade, Ana Isabel, *op. cit*, pp. 31.

Es importante notar que, desde la primera aparición del término "voluntad", Schopenhauer hace referencia a los afectos y voliciones que cubren el extenso dominio del concepto de "sentimiento". En ese sentido, considera Schopenhauer, que el sentimiento es una "afección de la voluntad". Esta temprana caracterización, análogamente al caso notado por Atwell líneas arriba, permite a Schopenhauer avanzar en su exposición sin necesidad de un argumento concluyente. Evidentemente la voluntad, presentada por Schopenhauer e identificada como el objeto de la autoconciencia, no es más "un mero afirmar o negar en relación a objetos conocidos; no es algo medularmente intelectual, sino que se remite (…) a la sensibilidad íntima del sujeto respecto de sí mismo"[293].Esta sensibilidad tiene como referentes básicos el placer y el dolor[294]. ¿Por qué Schopenhauer se toma la libertad de asumir una ampliación tal del concepto de voluntad? ¿Por qué denominarla "voluntad" en absoluto? ¿Es esta meramente una cuestión nominalista?

Como vimos, en la autoconciencia el sujeto se conoce como sujeto volente o como voluntad. Aquel sujeto no es el mero sujeto de conocimiento, sino el investigador (*der Forscher*) que es el sujeto de conocimiento que aparece como individuo[295]. En *SCRPRS*, Schopenhauer señala que

> la identidad del sujeto volente con el sujeto cognoscente, por medio de la cual (y, por cierto, necesariamente) la palabra « Yo» incluye y designa a ambos, es el nudo del mundo, y, por tanto, inexplicable (*unerklärlich*). Pues para nosotros sólo son concebibles las relaciones de los objetos: pero entre éstos, sólo pueden dos constituir uno cuando son partes de un todo. Aquí, por el contrario, donde se habla del sujeto, ya no valen las reglas del conocimiento de los objetos, y una identidad real del cognoscente con lo conocido como volente, esto es, del sujeto con el objeto, es dada inmediatamente. El que tenga presente lo inexplicable de esta identidad la llamará conmigo el milagro κατ' εξοχήν[296].

Janaway ha enfatizado la dificultad de la exposición y razonamiento de Schopenhauer en este punto. Particularmente ha llamado la atención sobre la problemática admisión de la identidad de sujeto volente y sujeto cognoscente como un milagro, y la imposibilidad teórica, propuesta por el propio Schopenhauer, de identificar el sujeto de conocimiento con cualquiera de sus objetos[297]. Más allá de las consideraciones pormenorizadas que Schopenhauer tiene respecto a la autoconciencia, es importante reconocer que si bien la identidad del sujeto cognoscente y el sujeto volente es dada de forma inmediata; esto no

---

293 Rábade, Ana Isabel, *op. cit*, pp. 32.
294 *Cf. MVRI*, §18, 120.
295 *Cf. MVRI*, §18, 119.
296 *SCRPRS*, §42, 206.
297 *Cf.* Janaway, Christopher, *op. cit*, pp. 193-194.

implica que sea dada de forma irreflexiva. Primero, el sujeto volente y el sujeto cognoscente tienen el rango de condiciones de posibilidad de toda experiencia: afectiva y cognitiva, respectivamente. La unidad de ambas condiciones ha de ser aceptada; pues sin la volición, en la autoconciencia, el sujeto de conocimiento permanecería vacío y sin objeto conocido (lo que implicaría que no sea sujeto en lo absoluto); y el sujeto volitivo permanecería ciego y carente de toda conciencia, lo que en la mera conciencia de nuestros afectos, del placer y del dolor se demuestra como falso. Solo la conjunción del intelecto y la voluntad permite el apropiado funcionamiento de las partes constituyentes del sujeto[298].Segundo, tal como se afirma en el *MVR*, la identidad del sujeto de conocimiento y el sujeto volitivo es introducida en medio de la discusión sobre la identidad del cuerpo y la voluntad. Allí, Schopenhauer sostiene que

> [t]odo verdadero acto de su voluntad es también inmediata e indefectiblemente un movimiento de su cuerpo: no puede querer realmente el acto sin percibir al mismo tiempo su aparición como movimiento del cuerpo. El acto de voluntad y la acción del cuerpo no son dos estados distintos conocidos objetivamente y vinculados por el nexo de la causalidad, no se hallan en la relación de causa y efecto, sino que son una y la misma cosa, solo que dada de dos formas totalmente diferentes: de un lado, de forma totalmente inmediata y, de otro, en la intuición para el entendimiento. La acción del cuerpo no es más que el acto de voluntad objetivado, es decir, introducido en intuición[299].

Las pruebas que Schopenhauer aduce para esta identidad son nuevamente bastante precarias. En el §18, Schopenhauer aduce como prueba de la identidad entre el cuerpo y la voluntad el que toda influencia o influjo sobre el cuerpo lo sea también, de forma inmediata sobre la voluntad en la forma de placer o dolor. Estos, a su vez, no son considerados representaciones sino afecciones de la voluntad (*Willensaffektion*)[300]. En el contexto de esa "demostración", Schopenhauer menciona la identidad del sujeto volente y sujeto cognoscente, reafirma su carácter milagroso e inexplicable, y señala que toda su obra (*MVR*) puede ser considerada como una explicación (*Erklärung*) de dicha identidad[301]. Erramos sin embargo, si consideramos que Schopenhauer nos vaya a proveer de un argumento concluyente respecto a la identidad entre la voluntad y el cuerpo. Por el contrario, Schopenhauer considera que esta identidad es provisional y que "solo puede demostrarse (*nachweisen*) tal y como se ha hecho aquí (…) y se seguirá haciendo en adelante cada vez más; es decir, solamente se la puede elevar desde la conciencia

---

[298] Zöller, Günter, *op. cit*, 24.
[299] *MVRI*, §18, 119.
[300] *Cf. Ibidem*. Este es el sentido en que, líneas arriba, Schopenhauer considera al sentimiento en general como afección de la voluntad.
[301] *Cf. MVRI*, §18, 121.

inmediata, desde el conocimiento *in concreto*, al saber de la razón, trasladándola al conocimiento *in abstracto*"[302]. Esta verdad no puede ser probada (*beweisen*) en sentido estricto pues su referencia no es una representación, sino la relación entre el cuerpo y algo que no es representación, la voluntad como cosa en sí[303]. Aquí es importante notar que la dualidad de la conciencia, presentada como las dos maneras de experimentar el mundo ocurre de manera natural y no es el producto de una distinción artificial y filosófica. Por el contrario, la autoconciencia llevada al nivel de reflexión filosófica resulta en el reconocimiento de la experiencia cognitiva y afectiva (volitiva) del mundo que se presentan a uno y el mismo ser humano, el filósofo, el investigador (*der Forscher*)[304]. Así, como veremos más adelante, si bien inmediata e inexplicable (*unbeweisbar*), la identidad del sujeto cognoscente y volente, y del cuerpo con la voluntad es demostrable (*nachweisbar*) en el propio discurrir desde lo concreto hasta lo abstracto, eso es, en el filosofar. Por lo pronto cabe preguntar: ¿Cómo puede Schopenhauer sostener toda esta teoría sin la debida argumentación y, peor aún, por qué esperar que el lector acepte sin más la definición de voluntad y la identidad entre cuerpo y voluntad, y sujeto cognoscente y sujeto volitivo propuestas por Schopenhauer?

Janaway ha encontrado en este punto el razonamiento más débil y complicado de la filosofía de Schopenhauer. En particular ha puesto en cuestión que Schopenhauer considere que la distinción entre el querer y el hacer sea una mera diferencia descriptiva. Por un lado, Janaway llama la atención sobre aquellos casos en los que los actos de la voluntad se vean imposibilitados de ser llevados a cabo, como el caso de la parálisis. Por otro lado, Janaway considera que el hecho de que los movimientos corporales se manifiesten al sujeto desde el interior no acredita que todos los movimientos corporales sean considerados "volitivos". Tal sería el caso de movimientos que encuentran su causa enteramente en el exterior, sin un previo proceso reflexivo[305]. Para Janaway, estas deficiencias serían producto de una separación demasiado arbitraria entre el sujeto que conoce, percibe y piensa, y el sujeto cuya voluntad aparece inmediatamente como acción, una separación demasiado radical entre la voluntad y la representación[306].

---

[302] *MVRI*, §18, 122.
[303] *Cf. Ibidem*.
[304] Zöller, Günter, *op. cit*, pp. 28.
[305] *Cf.* Janaway, Christopher, *op. cit*, pp. 211.
[306] *Cf.* Janaway, Christopher, *op. cit*, pp. 218-219.

Estas dificultades han conducido a Janaway a considerar que "the willing subject and the representating subject belong to two *competitive* doctrines, which Schopenhauer is trying both to contrast and to unite into a seamless theory"[307]. Sin embargo, tal como lo hemos presentado hasta acá, la metafísica de Schopenhauer se propone de cara a las preguntas y problemas planteados por la tesis idealista. Así, es necesario reconocer la primacía explicativa de la Voluntad sobre la representación. Es decir, tal como lo hicimos en el acápite anterior respecto al miedo a la muerte, debemos reconocer que la dialéctica con la que Schopenhauer pretende dar cuenta del sentido y conexión de la totalidad de los fenómenos es una dialéctica de la Voluntad consigo misma. Esta crítica de la interpretación de Janaway es presentada, también, por Atwell al afirmar que aquella lectura no logra reconocer: 1) la primacía ontológica de la voluntad respecto de la representación; 2) la dependencia ontológica de la representación respecto de la voluntad y 3) la independencia ontológica de la voluntad respecto de la representación[308].

Paradójicamente, la solución de la problemática presentada por Janaway es expuesta por el mismo autor. Este reconoce que, dada la primacía de la voluntad y la comprensión schopenhaueriana del cuerpo como objetivación de la voluntad que expusimos en el acápite anterior, el intelecto, que caracteriza al sujeto como sujeto cognoscente, es también una objetivación de la voluntad de vivir. Así,

1. All parts and functions of the body are teleologically explicable as manifestations of a 'blind purposiveness' which is ultimately the will to life.
2. Intellect in human beings is identical to certain functions of the brain and nervous system.
3. The brain and nervous system are (by step 1) teleologically explicable as manifestations of 'blind purposiveness', and ultimately of the will to life.
4. Therefore, intellect in human beings is teleologically explicable as manifestations of the 'blind purposiveness', and ultimately of the will to life.[309]

La comprensión del intelecto como manifestación u objetivación de la voluntad y su equiparación con el cerebro nos permite dar cuenta de varias de las objeciones sostenidas por Janaway. Estados tales como el deseo, la antelación y las determinaciones no concretadas no son, desde el punto de vista de la acción corporal aprehensible a la intuición interna, verdaderos actos de la voluntad individual. Es decir, no es posible para el sujeto ser consciente de un genuino o verdadero acto corporal. Sin embargo, desde el punto de vista de la Voluntad general que se objetiva en la naturaleza, esto es, desde la

[307] Janaway, Christopher, *op. cit*, pp. 195.
[308] *Cf.* Atwell, John, *op. cit*, pp. 23.
[309] Janaway, Christopher, *op. cit*, pp. 257.

"visión objetiva" del intelecto; podemos estimar en dichos estados funciones cerebrales o conexiones neuronales. Estos constituyen genuinos actos corporales en los que se objetiva la voluntad. Así, no basta solo con reconocer las distintas maneras cómo la voluntad se objetiva; sino también, en la autoconciencia del sujeto como sujeto volitivo, encontramos una instancia del autoconocimiento de la voluntad. Tal como lo expresa Atwell,

> [t]he expression "self-knowledge" has reference to the world as appearance or representation and the expression "the will" has reference to the world as reality or the world in itself. In short: the double-sided world (in which we live and have our being) is known by the will illuminated by the intellect. As Schopenhauer once put it, "though the addition of the representation, develop for its service, the will obtains knowledge of its own willing and what it wills, namely that this is nothing but this world, life, precisely as it exist". If there were no world as representation, that is, no knowing subject and no known objects (which include normal perceptual objects, Ideas and bodily actions), the will would have no way of knowing itself or its nature; it would be truly blind (…)[310].

En ese sentido, podemos comprender las reiteradas afirmaciones de Schopenhauer respecto al mundo fenoménico como un "espejo de la voluntad"[311]. El conocimiento de la voluntad en la autoconciencia, vía propuesta por Schopenhauer para el desarrollo de la investigación filosófica, constituye uno de los medios del autoconocimiento de la voluntad. De hecho, la investigación filosófica a través de la autoconciencia solo es posible porque, desde la perspectiva metafísica,

> *nosotros mismos* formamos parte de los seres a conocer, *somos* la cosa en sí; y, por lo tanto, para acceder a aquella esencia propia e íntima de las cosas en las que no podemos penetrar *desde fuera*, se nos abre un camino *desde dentro*, algo así como una vía subterránea, una conexión secreta que […] nos introduce en la fortaleza que desde fuera era imposible tomar al asalto. – La *cosa en sí*, en cuanto tal, solo puede presentarse de manera inmediata a la conciencia *haciéndose ella misma consciente de sí*[312]

Nuevamente nos encontramos frente a dos perspectivas. Por un lado, la perspectiva epistemológica traza el camino recorrido por el investigador en el descubrimiento de la cosa en sí; y, por otro lado, la perspectiva metafísica desentraña la estructura real del mundo y de la totalidad de los fenómenos interpretados y descritos a través del concepto de voluntad. Janaway se equivoca, pues, al considerar la epistemología y la metafísica de Schopenhauer como doctrinas en competencia mutua. Por el contrario, para Schopenhauer, es gracias a una determinada estructura u orden metafísico del mundo que

---

[310] Atwell, John, *op. cit*, pp. 29.
[311] *Cf. MVRI*, §29, 196; §52, 325; §54, 323; §55, 357, §63, 415; etc. Tal como lo apunta Atwell, el mundo como "espejo de la voluntad" no debe confundirse con el sujeto puro de conocimiento que es, a su vez, "espejo del mundo" (*op. cit*, pp. 191).
[312] *MVRII*, cap. 18, 218-219.

la investigación filosófica -ligada al conocimiento del sujeto y, por ello, a la perspectiva epistemológica- puede llevarse a cabo como desciframiento del enigma o significado del mundo.

La falta de comprensión del proceder de la voluntad y las distintas instancias de su autoconocimiento (que constituyen la totalidad del mundo) conducen a Janaway a considerar erróneamente que la concepción schopenhaueriana del sujeto sería demasiado problemática e inconsistente. Primero, porque el sujeto estaría disgregado de tal forma que no sería posible explicar la relación y la identidad entre el sujeto cognoscente (condición de la representación que no puede ser a su vez objeto) y el sujeto volitivo (objeto de la autorreflexión que se encarna orgánicamente)[313]. Segundo, el reconocimiento de la naturaleza del sujeto como voluntad a través de la experiencia interna supondría, para Janaway, un abandono del mundo como representación y, con ello, de todo aquello que sería posible conocer[314]. Es decir, "it looks as if it is only by becoming a Schopenhauerian metaphysician that the knowing subject can recognize its identity with the will. **That is implausible as a theory of self-consciousness**"[315]. Finalmente, la distinción entre intelecto y voluntad, sostiene Janaway, podría mantenerse sin necesidad de sostener su identidad. Así, "one could stick to the line that the self is fundamentally composite, and that the idea of an identity between that in us which has knowledge of the objective world and that in us which strives for survival and all other ends is simply an illusion"[316].

Las objeciones presentadas por Janaway pueden ser parcialmente explicadas por su insistencia en considerar la teoría epistemológica y la teoría metafísica de Schopenhauer como dos construcciones teóricas disgregadas y en mutua competencia. Por el contrario, como hemos venido argumentando, la explicación metafísica de Schopenhauer posee preeminencia lógica; aunque, en el orden expositivo, ocupe el segundo lugar. Con todo, las sospechas de Janaway no se encuentran absolutamente desencaminadas. En efecto, el conocimiento de la voluntad como cosa en sí a través de la autoconciencia parece ser completamente contradictoria con las bases epistemológicas sentadas por Schopenhauer. Pero, como expondremos a continuación, el conocimiento de la voluntad no es, para Schopenhauer, un conocimiento inmediato de la cosa en sí. Más bien, también en la

[313] *Cf.* Janaway, Christopher, *op. cit*, pp. 264.
[314] *Cf.* Janaway, Christopher, *op. cit*, pp. 266.
[315] *Ibidem*.
[316] Janaway, Christopher, *op. cit*, pp. 267.

autoconciencia, el conocimiento de la voluntad se encuentra mediado, aunque de forma particular, por las condiciones de la representación.

B. El acercamiento asintótico a la Voluntad y la demostración filosófica

Primero, Janaway insiste en considerar al sujeto como un compuesto de volición y conocimiento (sujeto volente y sujeto cognoscente), como partes que milagrosamente forman un todo. Por el contrario, tal como lo nota Zöller, en tanto condiciones de posibilidad del conocimiento y del afecto, el sujeto cognoscente y el sujeto volente son funciones de un mismo sujeto (el investigador) que en el nivel reflexivo de la autoconciencia se revelan idénticas y mutuamente dependientes[317]. Puesto de otra manera, conocimiento y afección, saber y sentimiento, son dos maneras distintas en las que el investigador (en tanto sujeto corporalizado) habita el mundo y se analizan, desde la perspectiva epistemológica, como distintas e independientes la una de la otra. Pero, desde la reflexión filosófica (metafísica), el sujeto volente y el sujeto cognoscente no son solo mutuamente dependientes, sino que la Voluntad (considerada en abstracto como cosa en sí) es capaz de dar cuenta del sujeto en su totalidad.

La diferencia entre la perspectiva empírica o fenoménica (en la que la separación entre sujeto y objeto tiene lugar) y la perspectiva metafísica (en la que dicha separación es puesta en duda) de Schopenhauer es, también, resaltada por Neeley precisamente respecto al problema del conocimiento de la voluntad en la autorreflexión. Así, para mantener el esquema sujeto/objeto, propio del mundo representacional (a través del cual la voluntad se vuelve "consciente" de sí misma), Schopenhauer establece la diferencia entre el sujeto cognoscente y el sujeto volente (objeto de la autorreflexión). Pero, dicha diferencia no atañe a al individuo, considerado desde su naturaleza metafísica. Es decir, en tanto que el individuo (y, más exactamente, el cuerpo) es considerado como manifestación de la voluntad, todo el aparato cognitivo que constituye el sujeto cognoscente es también una manifestación de la voluntad. Así, concluye Neeley que

> [n]umerically -or perhaps better, *metaphysically*- there is only one thing which is the subject. But when the subject is known, it cannot be known as knower as this would demand that the subject of knowing would be both subject and object at the same instant from the same perspective. Thus, Schopenhauer concedes an epistemological (…)

[317] *Cf.* Zöller, Günter, *op. cit*, pp. 24 y 28.

distinction between the subject of willing -which can become object for the knowing subject, and the subject of knowing- which cannot consistently become its own object[318].

Segundo, es importante considerar que el conocimiento de la voluntad en la autorreflexión del sujeto no constituye una forma extraordinaria o excepcional de conocimiento que, de forma misteriosa o inexplicable, nos provea de acceso directo a la cosa en sí. Más bien,

> [t]he will-intellect union knows, in virtue of the intellect component, what it as will wills, that is, what its nature is, only by knowing the world of appearance. Or, to reverse the matter, the world of appearance reveals to the will-intellect union, or specifically to the intellect component, the nature of the will. And there is no other way to gain this knowledge, just as there is no other way to gain knowledge of one's own will or character except by noting that portion of the world of appearance consisting of one's bodily actions[319].

El conocimiento que el sujeto obtiene de su propia voluntad en la autorreflexión no está desligado del cuerpo y de los actos individuales que se presentan al sujeto en el tiempo. En ese sentido, el cuerpo es la condición de posibilidad del conocimiento de la voluntad y sin aquel ningún conocimiento de la voluntad sería posible[320]. Así, no se puede esperar un conocimiento exhaustivo y adecuado de la cosa en sí:

> Este sería el caso si fuera totalmente inmediata: pero está mediada por el hecho de que la voluntad, junto con y a través de la corporeidad, se crea un intelecto (para relacionarse con el mundo externo) a través del cual se conoce como voluntad en la autoconciencia (la necesaria contrapartida del mundo externo); por tal razón, ese conocimiento de la cosa en sí no es completamente adecuado[321].

De esta manera, Schopenhauer mantiene vigente la consideración de que todo conocimiento es esencialmente representacional. El conocimiento de la voluntad como cosa en sí requiere una abstracción más profunda de la naturaleza de la Voluntad. En el §19, Schopenhauer advierte que la identificación de la Voluntad como cosa en sí y como esencia íntima del fenómeno debe comenzar precisamente por "conocer de cerca esa esencia de la Voluntad, a fin de saber distinguirla de lo que no le pertenece a ella en sí misma sino ya a su fenómeno"[322]. Nuevamente Schopenhauer pretende demostrar (*nachweisen*) su propia teoría en el decurso mismo de su exposición, es decir, en el filosofar y abstraer desde lo inmediato y concreto hasta el conocimiento abstracto de la

[318] Neeley, Steven, *Schopenhauer. A consistent reading*, New York: The Edwin Mellen Press, 2003, pp. 11.
[319] Atwell, John, *op. cit*, pp. 28.
[320] *Cf. MVRI*, §18, 121.
[321] *MVRII*, cap. 18, 220.
[322] *MVRI*, §19, 126.

razón. En este respecto, deseo llamar la atención sobre tres puntos importantes de cara a nuestra investigación:

1) Similarmente al problema de la identidad del cuerpo y la voluntad, una prueba (*Beweis*) o argumento ortodoxo no procede con la identificación de la Voluntad como cosa en sí. Esta, al no ser, por definición, una representación no puede ser inferida de representación alguna[323]. El proceso de abstracción a través del cual Schopenhauer presenta el mundo como una objetivación de la voluntad no es una inferencia o deducción, sino más bien tiene el sentido de corroboración o demostración (*Nachweis*) de una hipótesis. La verdad de este conocimiento es de naturaleza peculiar y no corresponde con ninguna de las formas de verdad (*Wahrheit*) presentadas por Schopenhauer en *SCRPRS.* En otras palabras la proposición "La voluntad es la cosa en sí" no corresponde con ninguna representación particular intuitiva o abstracta. Su verdad ha de ser demostrada de forma particularmente compleja.
2) El proceder a través de demostraciones (*Nachweise*) concuerda con la definición de filosofía trazada por Schopenhauer como "ciencia de la experiencia" que tiene por objeto de estudio el mundo en su totalidad. La filosofía, como recordaremos, se propone ser una reproducción *in abstracto* del mundo conforme a su esencia; esta esencia es identificada como la cosa en sí. Al mismo tiempo Schopenhauer interpreta la cosa en sí como la otra cara o lado (*Seite*) del mundo que se manifiesta en la representación. Ahora, nuestro filósofo propone conocer la cosa en sí a través de la experiencia interna pero no de modo absoluto, sino que,

> [s]igue tratándose de una conciencia, continúa siendo experiencia, con lo que permanece su ligazón con lo fenoménico y se da de manera condicionada por la conciencia; pero esa mirada hacia nuestra intimidad, que supone la visión más profunda a la realidad que tenemos acceso, puede servirnos como foco de aproximación al núcleo interno de la realidad toda, si sabemos utilizarla como clave para su comprensión[324].

El objetivo principal de la filosofía será proponer una interpretación del mundo en su totalidad que asista y amplíe su comprensión[325]. Si debido a su generalidad y la naturaleza de su objeto, las proposiciones de la filosofía no pueden ser deducidas de saberes previos; entonces, la filosofía, para Schopenhauer, no puede

[323] *MVRI*, §18, 122.
[324] Rábade, Ana Isabel, *op. cit*, pp. 53.
[325] *Cf. MVRII*, cap. 17, 204.

alcanzar certeza apodíctica[326]. Una filosofía de esta naturaleza debe considerar a la totalidad de la experiencia como una escritura secreta cuyo desciframiento sea su labor principal[327]. En este panorama, el criterio será la coherencia interna de la interpretación metafísica propuesta por el filósofo y "ha de recibir su acreditación de sí mismo, gracias a la armonía en que pone los diversos fenómenos del mundo y que no se percibe sin él"[328]. A la manera de una escritura jeroglífica:

> el desciframiento del mundo ha de acreditarse plenamente por sí mismo. Tiene que arrojar una luz análoga sobre todos los fenómenos del mundo y dar coherencia hasta a los más heterogéneos, de modo que se resuelva la contradicción incluso entre los que más contrastan. Esta acreditación en sí mismo es el signo distintivo de su autenticidad. Pues cualquier desciframiento falso, aunque se adecúe a algunos fenómenos, estará con los demás en una contradicción tanto más acusada[329].

Bajo esta interpretación de la labor y los criterios de verdad de la filosofía es posible comprender en qué sentido algunos puntos clave de la filosofía de Schopenhauer (identidad entre volición y conocimiento, identidad entre voluntad y cuerpo, y el reconocimiento de la voluntad como cosa en sí) no son ni pueden ser sujetos de una prueba (*Beweis*), sino de una demostración (*Nachweis*). Esta demostración será la filosofía misma, en tanto reflejo del mundo en conceptos abstractos. Con todo, la unidad y coordinación de los conceptos de la filosofía no son axiomas de los cuales la armonía misma del mundo pueda ser deducida, sino que su coherencia es un refuerzo (*Bekräftigung*) de la verdad metafísica[330]. En consonancia con lo señalado por Zöller respecto a la identidad entre volición y conocimiento en la autoconciencia, podemos decir que la experiencia empírica nos muestra el mundo de los particulares con todas sus contradicciones y en constante devenir. La experiencia, el análisis de la conciencia y el autoconocimiento elevados al rango de reflexión filosófica revelan, cada uno de forma independiente, la unidad subyacente al mundo[331]. Pero en todos los casos y desde todas las perspectivas, siempre es uno y el mismo mundo el que es objeto de estudio.

---

[326] *Cf. MVRII*, cap. 17, 201-202.
[327] *Cf. MVRII*, cap. 17, 202-203.
[328] *MVRII*, cap. 17, 204.
[329] *MVRII*, cap. 17, 205.
[330] *Cf. MVRI*, §15, 99.
[331] *Cf. MVRII*, cap. 17, 206,207.

3) Precisamente es la disparidad entre la experiencia del mundo en sentido llano (aparentemente disgregada en experiencia cognitiva y afectiva) y la experiencia elevada al rango de reflexión filosófica (que revela la unidad de ambos polos opuestos) la que hace necesaria una interpretación del mundo como corroboración de su verdad. De ahí que, "con aquellos conceptos en los que ella [la filosofía] fija la esencia del mundo ha de conocerse no solo lo universal sino también lo individual, teniendo que vincularse así con la mayor exactitud el conocimiento de ambos"[332]. Este es el sentido de la abstracción filosófica propuesta por Schopenhauer: "conocer lo uno en lo múltiple y lo múltiple en lo uno (*Erkennen des Einen im Vielen und des Vielen im Einen*)"[333]. La filosofía no es un constructo teórico que imponga su verdad sobre el mundo eludiendo sus contradicciones, sino que la interpretación misma deberá asumir las contradicciones, explicarlas y resolverlas[334]. Tal sería el caso, como vimos en el acápite anterior, del miedo a la muerte como punto de inicio de la filosofía. Así, la experiencia del mundo es constantemente problematizada y su solución solo es posible por el camino de la abstracción filosófica. ¿Qué es lo uno que se conoce en lo múltiple? La Voluntad como cosa en sí y ¿Qué es lo múltiple que se conoce en lo uno? Las objetivaciones de la Voluntad. Como vimos líneas arriba, separar adecuadamente la Voluntad de sus objetivaciones es condición de posibilidad del adecuado conocimiento de la Voluntad y de su reconocimiento como cosa en sí.

La pregunta que nuestro análisis de la estética en el siguiente capítulo intentará responder es precisamente cuál es la naturaleza del conocimiento y la experiencia elevada al rango de reflexión filosófica. Allí, argumentaremos que este conocimiento es análogo al conocimiento alcanzado en la experiencia estética tanto a nivel objetivo (idea platónica) como a nivel subjetivo (transformación y reconocimiento del sujeto como sujeto puro de conocimiento). Por lo pronto, es importante notar, de cara a toda esta larga digresión (1-3) que la Voluntad presentada por Schopenhauer se erige como un medio para alcanzar una interpretación y comprensión más amplia del mundo. La pregunta evidente es por qué precisamente sería la voluntad este medio. Acá, considero, podemos concentrar dos respuestas complementarias.

---

332 *MVRI*, §15, 98.
333 *Ibidem*.
334 *Cf.* Rábade, Ana Isabel, *op. cit*, 56.

Por un lado, si la voluntad es entendida desde el principio como todo afecto, volición y sentimiento del sujeto que filosofa y el sujeto volente es la condición de posibilidad o "función" del sujeto para verse afectado; entonces, el sujeto volente o la voluntad individual no deja de ser en realidad un enigma: la voluntad no se "siente" a sí misma, sino concretamente en cada afecto particular. Pero, a diferencia del sujeto cognoscente, es un enigma al que tenemos acceso asintóticamente a través de los movimientos del cuerpo como representaciones en el espacio y, también, en sus distintas instancias afectivas que ya no son propiamente percepciones (*Wahrnemungen*), pues se dan solo en el tiempo[335]. Schopenhauer admite que la voluntad no permite un conocimiento exhaustivo y absoluto de sí misma. Entre la tajante incognoscibilidad de la función cognitiva y la relativa incognoscibilidad de la función volitiva del yo, este "no es totalmente íntimo, no es transparente sino opaco, y de ahí que siga siendo un enigma (*Räthsel*) para sí mismo"[336]. En suma, la voluntad en el individuo es una manera menos mediata, más no inmediata de conocerse a sí mismo. Con esto podemos comprender por qué la voluntad se vuelve el concepto elegido por Schopenhauer para acercase a lo inexplicable. En tanto condiciones de la experiencia individual, sujeto volente y sujeto cognoscente son tan inexplicables como la ley de causalidad lo es para la ciencia. Pero, en la motivación, el sujeto conoce la ley de causalidad desde el interior, es decir, la relación causa-efecto, motivo-acto, volición-movimiento corporal se presenta clara y directamente al individuo[337].

El análisis de Schopenhauer sobre este punto, en *SCRPRS*, refiere directamente a la motivación como forma de volición guiada por el conocimiento. El sujeto cognoscente o la función cognoscente del sujeto explican cómo y por qué este conocimiento tiene lugar, más no pueden explicar el porqué ciertos conocimientos se transforman en motivos u objetos del querer. Si se abstrae el motivo (conocimiento) y se pregunta por qué el sujeto desea en lo absoluto, Schopenhauer considera que la única respuesta posible es que hay además una función volitiva o un sujeto volitivo, es decir, que el sujeto tiene o posee una

[335] *Cf. SCRPRS*, §42, pp. 205: *MVRII*, cap. 18, 219. Quizá cabría aquí seguir a Janaway y hacer una diferencia entre un acto y una afección de la voluntad. Desde la perspectiva metafísica, sin embargo, considero que esta distinción se vuelve innecesaria y, en todo caso, precisa, más no refuerza ni rebate el argumento aquí desarrollado

[336] *MVRII*, cap. 18, 220.

[337] *Cf. SCRPRS*, §43, pp. 208.

voluntad. Con el querer se alcanza un verdadero límite explicativo, ya que el querer no puede ser definido ni descrito: la voluntad es el objeto más inmediato de conocimiento[338].

Por otro lado, si el conocer mismo no puede ser conocido, cabe preguntar -y esta es, considero la estrategia de Schopenhauer en la corroboración (*Nachweis*) de su filosofía- si el conocer puede ser comprendido e interpretado a través de su objeto más inmediato, esto es del, querer. Como el lector ya debe haberse percatado, en la abstracción del motivo (conocimiento) como guía del querer, el concepto de voluntad ya ha abandonado su raigambre intelectual. Si el conocer se caracterizaba desde el inicio por las limitaciones impuestas por el trascendentalismo, la voluntad deberá comprender e interpretar dichas limitaciones. Este será el objetivo del siguiente acápite. Considero que el anterior argumento es, propiamente, epistemológico, es decir, conduce al investigador hasta el límite de las representaciones desde el análisis de la propia experiencia interna; pero no ofrece la caracterización del conocer como objetivación de la voluntad, ni considera a la Voluntad como cosa en sí. Ya vimos en 3) que, para Schopenhauer, identificar la voluntad como cosa en sí, requiere primero conocerla adecuadamente separándola del fenómeno (su objetivación), que es la labor de abstracción de la filosofía. Esto implica una expansión del concepto de voluntad que va más allá de lo alcanzado en *SCRPRS* con la abstracción de la motivación. A este propósito se dedican los parágrafos 20 y 21 de *MVR*. Antes de analizarlos, quisiera llamar la atención respecto de la estrategia que, propongo, atraviesa transversalmente la filosofía de Schopenhauer.

El punto de vista epistemológico, subjetivo (centrado en el sujeto), tiene, en la filosofía de Schopenhauer el carácter de un análisis detallado de la conciencia y del conocer que Schopenhauer problematiza hasta sus límites. Pero explicar o comprender esa conciencia, esto es, conocer lo cognoscente, requiere de una metafísica. Schopenhauer propone la metafísica de la voluntad como esa comprensión e interpretación. Pero, tal como lo vimos al inicio de este acápite al reconocer la autoconciencia como una instancia del autoconocimiento de la Voluntad, el carácter metafísico del sujeto, es decir, como manifestación de la cosa en sí, se antepone y precede ontológica o metafísicamente a la investigación filosófica. Así, la identidad del sujeto no es simple, pero tampoco es, como lo propone Janaway, un mero compuesto de sujeto volitivo y sujeto cognoscente. Más bien, Schopenhauer reconoce en el sujeto el medio para el autoconocimiento de la

338 *Cf. SCRPRS*, §43, 207.

voluntad, pero esto requiere, como lo señala Zöller, que el sujeto abandone la centralidad epistémica ocupada por el sujeto de conocimiento y se integre, en tanto voluntad, en la dinámica de la naturaleza[339].

Para ponerlo en otros términos, la comprensión cabal del sujeto no es posible solo por la vía de la autoconciencia, pues la unidad que allí se descubre no es una unidad existente por sí misma[340]. Esta unidad deberá provenir o sustentarse en la unidad del mundo mismo expuesta en *MVR*, es decir en el conocimiento de la naturaleza de acuerdo a su esencia. Allí, el sujeto se conoce, en tanto individuo, **en la naturaleza** como manifestación fenoménica de la Voluntad. Pero también, en la medida en que conoce la naturaleza de acuerdo a sus distintos niveles de objetivación, se auto-conoce como una objetivación necesaria para todas las demás, como sujeto puro de conocimiento, soporte del mundo representacional. Esto es, el sujeto se reconoce **como sostén o portador de la naturaleza**. Esta es, sostendremos en el siguiente capítulo, la función de la estética como aclaración de la relación entre voluntad y representación. Finalmente, el sujeto debe terminar por conocerse a sí mismo **como la naturaleza misma**[341], es decir, idéntica con la naturaleza en tanto manifestación de una misma e indivisible voluntad de vivir.

La unidad del sujeto está garantizada por la unidad de la naturaleza que, desde el punto de vista del análisis filosófico se desenvuelve a través de distintos niveles. Pero, desde el punto de vista de la voluntad libre forma siempre una unidad. Janaway tiene razón al señalar que un compuesto de volición y cognición no podría considerarse ni unitario ni idéntico consigo mismo. Pero, a nivel del individuo, volición y cognición son dos funciones de una unidad opaca llamada "yo". Ampliar la comprensión de este yo conlleva un proceso de abstracción en el que la voluntad y sus fenómenos (sus objetivaciones) sean cuidadosamente separadas: el conocimiento de la naturaleza a través de los niveles de objetivación de la cosa en sí. En la autoconciencia, tal como la comprende Schopenhauer desde la perspectiva metafísica, se instancia un momento de la dialéctica de la Voluntad independientemente de que el sujeto sea o no un metafísico schopenhaueriano. El problema de fondo es cómo puede Schopenhauer sostener tantos supuestos metafísicos en este nivel de la investigación. Este problema se explica por los criterios de verdad de la filosofía expuestos líneas arriba en 2). Es decir, más que un argumento es necesaria una

339 *Cf.* Zöller, Günter, *op. cit*, pp. 32.
340 *Cf. MVRI*, §54, 328, nota.
341 *MVRI*, §54, 325.

demostración (*nachweisen*) *in abstracto* que contraste con la experiencia y también una transformación del sujeto que filosofa. La primera de estas tareas será el objeto del resto del presente acápite; la segunda será el tema del segundo capítulo.

C. La ampliación del concepto de voluntad

Como mencionamos líneas arriba, en los parágrafos 20 y 21 se presenta una ampliación del concepto de voluntad que parte de los movimientos voluntarios del cuerpo. Estos movimientos, siempre particulares, tienen una razón (motivo), que determinan la voluntad en un tiempo, lugar y circunstancias; pero no determinan el querer en general[342]. Es claro que aquí la voluntad es comprendida, desde el principio, como una condición del sujeto para sentirse afectado y, en esa medida, los motivos son solo la ocasión en los que la voluntad se muestra. Si se abstrae el motivo, que determina el carácter empírico, y queda solo el querer; entonces aquello que subsiste no encuentra explicación (*Erklärung*), es una sinrazón (*grundlos*)[343]. Ahora, Schopenhauer sostiene que si la voluntad en su conjunto e independiente de los motivos se muestra en los actos del cuerpo, entonces la condición del acto corporal debe ser también manifestación de la voluntad. Es decir, el cuerpo es la voluntad hecha visible como objeto intuitivo, esto es, una representación[344].

Aquí Schopenhauer examina formas distintas de explicar y comprender el cuerpo a través de las ciencias, en particular, la fisiología. Las ciencias en general explican el fenómeno determinado por el tiempo y el espacio de acuerdo a la causalidad: de ahí que

> ninguna explicación etiológica puede indicar más que la posición necesariamente determinada en el tiempo y el espacio de un fenómeno individual, su irrupción necesaria en ellos conforme a una regla fija: en cambio, la esencia interna de cada fenómeno permanece siempre insondable por esa vía, y toda explicación (*Erklärung*) etiológica la supone y se limita a designarla con el nombre de fuerza (*Kraft*) o ley natural, o bien, cuando se trata de acciones, con el de carácter o voluntad[345].

En la cita anterior podemos ver que la ciencia alcanza su límite explicativo en la esencia insondable y presupuesta del fenómeno que recibe el nombre de “fuerza natural” o “voluntad” de acuerdo al tipo de fenómeno estudiado. El porqué identificar a la cosa en sí como Voluntad ha sido explicado parcialmente por ser la vía de acceso más cercana a lo inexplicable, el objeto de estudio de la filosofía. En todo caso, la voluntad, aquí, resulta tan inexplicable como la fuerza natural. Es necesario expandir más el concepto de

---

342 *Cf. MVRI*, §20, 127.
343 *Cf. Ibídem*.
344 *Cf. MVRI*, §20, 127-128.
345 *MVRI*, §20, 129.

voluntad para alcanzar una comprensión metafísica genuina (siempre asintótica) de la cosa en sí. Si la voluntad se manifiesta como acción corporal y, finalmente, como cuerpo; entonces los estímulos en general (que son una especie particular de motivación) pueden ser comprendidos a través de la voluntad[346]. Acá ya no es solo el cuerpo del investigador el que se comprende a través de la voluntad sino el organismo animal y vegetal en su conjunto[347]. Así,

> toda la serie de las acciones, por lo tanto también cada una en particular, así como su condición, el cuerpo mismo que las ejecuta, y por consiguiente también el proceso por el que este existe y en el que consiste, no son nada más que el fenómeno de la voluntad, el hacerse visible, *la objetividad de la voluntad*. En esto se basa la perfecta adecuación del cuerpo humano y animal a la voluntad humana y animal en general, adecuación semejante pero muy superior a la que posee una herramienta fabricada intencionadamente con la voluntad del que la fabrica, y manifestada así como finalidad, es decir, como posibilidad de explicar teleológicamente el cuerpo[348].

Hasta aquí, Schopenhauer ha propuesto comprender la voluntad a través de sus objetivaciones, como actos particulares y como la serie de acciones en su conjunto, como el cuerpo del investigador, los cuerpos orgánicos en general y, también, como el proceso de crecimiento y supervivencia de los organismos. Si consideramos que el querer (la voluntad) es el objeto más inmediato de la conciencia, comprendemos que la Voluntad misma no puede ser expuesta más claramente que en la propia experiencia de la auto-conciencia del sujeto. La exposición de la Voluntad *in abstracto* no podrá, entonces subsistir separada de sus manifestaciones. De ahí que, en el §21, Schopenhauer considere que lo expuesto en el parágrafo anterior sea suficiente para alcanzar un conocimiento abstracto, claro y seguro de la Voluntad a pesar de no haber definido (en el sentido estricto) lo que sea la Voluntad[349].

Considero que esta manera de aclarar el concepto de "Voluntad" es necesaria por la razón antes expuesta -la voluntad, como querer, es lo más inmediato en la conciencia-, y también porque la aproximación asintótica a la cosa en sí exige que Schopenhauer caracterice a la Voluntad de acuerdo a la diversidad de sus fenómenos, esto es, como lo idéntico en las representaciones de acuerdo a su esencia[350]. Esto concuerda, además, con la labor de abstracción de la filosofía como "separación de lo diferente y unión de lo idéntico". Lo que resta, ahora, a Schopenhauer para completar la abstracción del mundo

[346] *Cf. ibídem*.
[347] *Cf. ibídem*.
[348] *Ibídem*.
[349] *Cf. MVRI*, §21, 130.
[350] *Cf. MVRI*, §21, 131.

representacional es considerar el supuesto último de todas las ciencias -las fuerzas naturales- a través del concepto de Voluntad[351]. La justificación de Schopenhauer para formular esta consideración es particularmente congruente con el objetivo de su filosofía tal como lo hemos expuesto hasta ahora. Las fuerzas naturales son el presupuesto abstracto de toda explicación etiológica. La voluntad es también el presupuesto explicativo de las acciones, pero tiene la ventaja de ser el objeto inmediato de la conciencia en cuyo conocimiento se difuminan las diferencias entre el sujeto y el objeto[352]. Entonces,

> si remitimos el concepto de fuerza al de voluntad, de hecho habremos reducido algo menos conocido a algo infinitamente más conocido, incluso a lo único que nos es conocido de forma realmente inmediata y plena; y nuestro conocimiento se hará mucho mayor. Por el contrario, si, como hasta el presente se ha hecho, subsumimos el concepto de voluntad bajo el de fuerza, renunciamos al único conocimiento inmediato que poseemos acerca de la esencia del mundo, al hacer que se pierda en un concepto abstraído del fenómeno con el que nunca podemos transcender este[353].

No deseo aquí hacer un recuento exhaustivo de las distintas fuerzas naturales ni de como Schopenhauer interpreta cada una de ellas como objetivación de la voluntad. Me interesa más bien, llamar la atención del lector sobre la manera cómo Schopenhauer se acerca a lo inexplicable (*Unerklärliche*) en distintos casos para comprenderlos a partir de algo que es también inexplicable pero más cercano al sujeto. En el caso particular de su metafísica, en el primer volumen de *MVR*, la Voluntad pensada como cosa en sí permite ampliar la comprensión filosófica de la naturaleza a través de las fuerzas naturales, los instintos, los procesos vitales y los organismos en general[354]. En el acápite anterior, vimos que lo inexplicable era el objeto de estudio de la filosofía y que coincidía finalmente con la cosa en sí. Sin embargo, la cosa en sí no se ha presentado de manera clara y distinta a través de definiciones, sino más bien en sus distintas instancias u objetivaciones. Esto no debe sorprender puesto que, si Schopenhauer pretende mantenerse fiel a sus bases epistemológicas, no puede abandonar la representación y entregarse a una especulación etérea. El objeto de la filosofía no podrá ser, entonces, la cosa en sí desprovista de aquello que la vuelve comprensible, las representaciones. De ahí que, hacia el final del segundo libro de *MVR*, el objeto de estudio de la filosofía quede delimitado como "únicamente lo general: las fuerzas originarias mismas son aquí su objeto y en ellas conoce los diferentes

---

[351] *Cf.* Ibïdem.
[352] *Cf. MVRI,* §22, 133.
[353] *Ibídem*.
[354] Schopenhauer realiza un recuento de las distintas etapas o momentos de la ampliación del concepto de voluntad. Véase *MVRI*, §23, 135-140.

grados de objetivación de la voluntad que es la esencia interior, el en sí de este mundo al que, visto desde aquella, califica de mera representación del sujeto"[355].

Comprendido el esquema metafísico de Schopenhauer es posible ver por qué la "Voluntad" es el término elegido para la comprensión de la cosa en sí. Si, por vía epistemológica, la "voluntad", como objeto más inmediato de la autoconciencia, nos abría la posibilidad de proponer una interpretación metafísica del mundo; por la vía metafísica u ontológica, la ampliación del concepto de Voluntad se **demuestra** fructífera para interpretar y comprender el mundo en su totalidad. Además, la exposición metafísica de la Voluntad justifica el uso del término al considerar la voluntad del hombre (voluntad individual)[356], conocida inmediatamente en la autoconciencia, como la "especie superior" (*die vorzüglichste Species*) del género (*Genus*) que es la Voluntad general[357]. Esta estrategia nominal es una *denominatio a portiori* que, como señala Shapshay, significa en la época de Schopenhauer nombrar algo según su parte o característica más importante[358]. En ese sentido, la reflexión filosófica, para Schopenhauer, no es un mero ejercicio de extrapolación, analogía o (incluso) denominación metafórica de la cosa en sí, sino el reconocimiento a través del sentimiento de la contigüidad existente entre la voluntad del hombre y la cosa en sí[359]. De ahí que la filosofía, en tanto conocimiento incondicionado de la esencia del mundo, deba partir

> de lo que nos es conocido inmediata y completamente, de lo que nos resulta plenamente familiar y se halla más cercano, para comprender lo que conocemos meramente a distancia, unilateral e indirectamente: y a partir del fenómeno más poderoso, significativo y claro pretendemos llegar a comprender el más imperfecto y débil[360].

Esta cita, considero, muestra los dos aspectos de la estrategia argumentativa seguida por Schopenhauer. Por un lado, la voluntad es lo más inmediato y conocido, y, por ello, la única vía posible para comprender e interpretar el mundo de acuerdo a su esencia. Por otro lado, alcanzada la comprensión de la Voluntad como cosa en sí, la voluntad individual (de la que parte el filósofo) es considerada la especie o fenómeno superior de

---

[355] *MVRI*, §27, 168.
[356] *Cf. MVRI*, §22, 131.
[357] *Cf. MVRI*, §22, 132.
[358] *Cf.* Shapshay, Sandra. "Poetic Intuition and the Bounds of Sense: Metaphor and Metonomy in Schopenhauer's Philosophy". En: *European Journal of Philosophy*, Vol. 16, N° 2, Oxford: Blackwell Publishing, 2008, pp. 211-229, pp. 218.
[359] *Cf. ibídem*.
[360] *Cf. MVRI*, §24, 149.

la Voluntad general. Esta es la demostración (*Nachweis*) que justifica el uso de la *denominatio a portiori*.

D. La reflexión filosófica

La ampliación (*Erweiterung*) del concepto de Voluntad llevada aquí a cabo, esto es, la consideración de los fenómenos de acuerdo a su esencia, es solo posible por la aplicación de la reflexión (*Anwendung der Reflexion*)[361]. Pues la reflexión permite dejar el fenómeno y comprender lo universal. En sentido amplio, la reflexión es la capacidad de pensar, que requiere el uso de conceptos abstractos[362]. En el primer libro del *MVR*, la reflexión es caracterizada como un derivado del conocimiento intuitivo; es decir, pertenece al ámbito de "los conceptos discursivos y abstractos de la razón que obtienen todo su contenido de aquel conocimiento intuitivo y por referencia a él"[363]. En el acápite anterior vimos que la capacidad de conocimiento abstracto diferencia al hombre de los demás animales, y nos permite hacer uso del lenguaje, así como pensar en representaciones ausentes (el pasado y el futuro). En relación a este último efecto sobreviene el miedo a la muerte como un error. A esto debemos agregar que el recuerdo y la previsión dotan al hombre de una nueva y potenciada conciencia que le proporciona grandes ventajas y también grandes sufrimientos[364]. Sorprende, quizá, que sea ahora la reflexión (la actividad de pensamiento abstracto) la que acuda al servicio de la filosofía para reparar el error que la misma conciencia abstracta posibilita:

> [A] aquel que, como digo, haya alcanzado conmigo esa convicción [la identificación de la Voluntad como cosa en sí], esta se le convertirá por sí misma en la clave para el conocimiento de la esencia íntima de toda la naturaleza, al transferirla a todos aquellos fenómenos que no le son dados, como el suyo propio, en un conocimiento inmediato unido al mediato, sino solamente en el último, o sea, de forma meramente parcial, solamente como representación. No solo reconocerá aquella misma voluntad como esencia íntima de los fenómenos totalmente análogos al suyo —los hombres y los animales—, sino que la reflexión mantenida [*die fortgesetzte Reflexion*] le llevará a conocer que la fuerza que florece y vegeta en las plantas, aquella por la que cristaliza el cristal, la que dirige al imán hacia el Polo Norte, la que ve descargarse al contacto de metales heterogéneos, la que en las afinidades electivas se manifiesta como atracción y repulsión, separación y unión, e incluso la gravedad que tan poderosamente actúa en toda la materia atrayendo la piedra hacia la Tierra y la Tierra hacia el Sol, todo eso es diferente solo en el fenómeno pero en su esencia íntima es una misma cosa: aquello que él conoce

361 *Cf. MVRI*, §21, 131.
362 *Cf. SCRPRS*, §27, pp. 153.
363 *Cf. MVRI*, §8, 41.
364 *Cf. MVRI*, §8, 43. Sobre a la diferencia entre el hombre y los animales respecto al sufrimiento véase PP II, §153, 312-316.

inmediata e íntimamente, y mejor que todo lo demás; aquello que, allá donde se destaca con mayor claridad, se llama voluntad[365].

En el libro cuarto, la reflexión mantenida (*die fortgesetzte Reflexion*) es considerada condición de posibilidad de la superación del miedo a la muerte y del reconocimiento del sufrimiento como esencial a la vida[366]. Atwell considera, correctamente, que el conocimiento abstracto es, para Schopenhauer, una forma de conocimiento disgregada del conocimiento intuitivo y que su función principal para la filosofía es la generalización y el conocimiento de lo común (lo uno) en lo múltiple[367]. En la misma línea de razonamiento, Young sostiene que el filosofar, en tanto producto de la reflexión, sería el resultado de la demanda de la ley de homogeneidad y subsunción[368].

Si la filosofía es un conocimiento puramente abstracto, un saber, entonces es imposible comprender en qué medida pueda reparar un **error** como el miedo a la muerte **que se funda en una ilusión**, esto es, en un fallo o anormalidad del conocimiento intuitivo. Por otro lado, ciertamente, el uso de la razón y sus leyes en la ampliación del concepto de voluntad parecen contradecirse con las reiteradas críticas de Schopenhauer respecto al filosofar partiendo de conceptos[369] y la imposición de formas lógicas sobre el mundo empírico, producto de la confusión entre el principio de razón suficiente del devenir y el principio de razón suficiente del conocer[370]. La ampliación del concepto de Voluntad no puede consistir en una mera reducción del mundo fenoménico (múltiple) a un solo concepto, ni tampoco en la demanda del esquema lógico de la razón en el conocimiento del mundo. Vasalou ha llamado la atención sobre la forma como el hermetismo de los límites entre el conocimiento racional e intuitivo es puesto en cuestión respecto al conocimiento de lo esencial a través del concepto o la Idea platónica[371]. Sin embargo, Vasalou no aborda directamente este problema y, más bien, considera que el énfasis en la reflexión filosófica se encuentra en el carácter "holístico" de la filosofía y el desciframiento del mundo fenoménico a manera de un lenguaje de signos[372]: "the act of reflection registers as a moment of perceptual synthesis, of synthesising disparate phenomena under a single sign – the sign that represents what is essential in them"[373].

[365] *MVRI*, §21, 130-131.
[366] *Cf. MVRI*, §53, 334.
[367] *Cf.* Atwell, John, *op. cit*, pp. 102.
[368] *Cf.* Young, Julian, *op. cit*, 68-69.
[369] *Cf. MVRI*, §7, 31; §9, 53.
[370] *Cf. MVRI*, §5, 21-22.
[371] *Cf.* Vasalou, Sophia, *op. cit*, 28-29.
[372] *Cf.* Vasalou, Sophia, *op. cit*, 74.
[373] *Cf. ibidem*.

Esta interpretación enfatiza el trabajo de la imaginación como el aspecto "estético" del filosofar schopenhaueriano.

Considero que es posible hablar de una dimensión estética de la filosofía o de la reflexión filosófica según Schopenhauer sin deponer el carácter abstracto o universalizante de la razón. Pero también esto debe conducirnos a considerar el carácter reflexivo de la estética y el rol que la razón cumple en la experiencia estética. Este será uno de los principales puntos del siguiente capítulo. Por ahora quisiera llamar la atención en las dos funciones del pensar en general. Por un lado, el pensar abstracto y racional (pensar en sentido estricto) posibilita la comparación y análisis de conceptos a través de las leyes de la lógica. Esta función tiene solo interés teórico para la filosofía y no incrementa el conocimiento filosófico[374]. Por otro lado, la generalidad de los conceptos extraídos de la experiencia hace necesaria una coordinación entre conceptos e intuiciones, esto es entre razón y entendimiento. En este caso, el Juicio (*Urteilskraft*), en tanto función del pensar, busca la regla general o concepto para una intuición particular (reflexión) o a partir del caso o concepto determina la intuición particular (subsunción)[375]. En *MVR*, se caracteriza el juicio como la capacidad de

> depositar y fijar lo conocido intuitivamente en conceptos adecuados para la reflexión (*Reflexion*), de modo que se piense por un lado lo común de muchos objetos reales mediante *un* concepto y, por otro lado, lo diferente en ellos mediante otros tantos; y así conocer y pensar lo diferente como diferente pese a su parcial concordancia, y lo idéntico como idéntico pese a su parcial diversidad, todo ello conforme al fin y respecto que en cada caso impere: todo eso lo hace el *juicio*[376].

Esta caracterización debe permitirnos ya comprender la afinidad aparente entre la labor del juicio y la tarea de la filosofía. Esta afinidad resulta aún más clara al considerar que, al nivel de la explicación etiológica, el Juicio ha de

> reducir los fenómenos que han tomado múltiples formas bajo diversas circunstancias a aquello que actúa en todo fenómeno y que se da por supuesto en la causa: a la fuerza originaria de la naturaleza; y ha de distinguir correctamente si una diversidad del fenómeno proviene de una diversidad de fuerzas o de una simple diversidad de las circunstancias en las que la fuerza se exterioriza; al mismo tiempo ha de guardarse de considerar un fenómeno de distintas fuerzas lo que es exteriorización de una sola simplemente bajo distintas circunstancias, como a la inversa, de considerar como exteriorizaciones de una fuerza lo que originariamente pertenece a fuerzas diversas[377].

---

374 *Cf. MVRI*, §9, 53.
375 *Cf. SCRPRS*, §28, pp. 156.
376 *MVRI*, §14, 77.
377 *MVRI*, §27, 166.

El Juicio, aquí, es una capacidad del pensar que permite coordinar adecuadamente conceptos e intuiciones (universales y particulares), pero también diferenciar cada caso de acuerdo a sus circunstancias. En efecto, esta caracterización concuerda con el concepto de filosofía como espejo en abstracto del mundo. No me interesa, aquí, desarrollar esta afinidad; más bien, quisiera resaltar que la reflexión filosófica implica un desarrollo y uso adecuado de todas las facultades cognitivas, pues juicio, intuición y reflexión son formas del conocimiento íntimamente vinculadas y necesarias para el filosofar que no pueden ser reducidas unas a otras[378]. En el siguiente capítulo sostendremos que, además del uso inmanente o empírico de las facultades cognitivas, Schopenhauer considera un uso estético de estas facultades que es clave para el filosofar. Por lo pronto, el uso de las facultades cognitivas y la coordinación de conceptos muestran la afinidad entre la ciencia y la filosofía. Pero, a diferencia de la ciencia, la filosofía no toma el principio de razón suficiente como supuesto, sino que, como lo sostuvimos en el acápite anterior, el principio mismo (en tanto inexplicable) es objeto de estudio de la filosofía[379].

Por ahora es posible considerar que, como lo sostiene Vasalou, hay una tensión presente en el acercamiento que Schopenhauer realiza al problema de la muerte[380]. Por un lado, Schopenhauer afirma que "únicamente el hombre lleva consigo en conceptos abstractos la certeza de su muerte". Por otro, en el mismo párrafo, se afirma que este temor se hace tangible

> en el instante aislado en que un motivo se la hace presente en la fantasía (*Phantasie*). Poco puede hacer la reflexión (*Reflexion*) frente a la poderosa voz de la naturaleza. Al igual que en el animal, que no piensa, también en el hombre prevalece como estado más duradero aquella seguridad nacida de la conciencia íntima de que él es la naturaleza, el mundo mismo, y debido a la cual a ningún hombre le intranquiliza sensiblemente el pensamiento de la muerte cierta y nunca lejana, sino que cada uno va viviendo como si hubiera de vivir eternamente; esto llega hasta tal punto que se podría decir que **nadie tiene una convicción verdaderamente viva de la certeza de su muerte**, porque si no, no podría haber una diferencia tan grande entre su ánimo y el de un criminal condenado; por el contrario, cada uno reconoce aquella certeza ***in abstracto*** **y teóricamente**, pero la deja de lado, como otras verdades teóricas que no son aplicables a la práctica, sin asumirla nunca en su conciencia viva[381].

Tal como lo nota Vasalou, la filosofía de Schopenhauer se propone un análisis de la experiencia que toma como punto de referencia la vivencia cotidiana de la ausencia del temor a la muerte. Esta vivencia es considerada como una expresión de nuestra naturaleza

---

[378] Véase la separación y coordinación entre estas facultades del conocimiento en *MVRII*, cap. 6 , 68.
[379] *Cf. MVRII*, cap. 12, 140.
[380] *Cf.* Vasalou, Sophia, *op. cit*, pp.43.
[381] *MVRI*, §54, 332. El resaltado es mío.

interna[382]. Por esta vía, el hombre puede descubrirse como la naturaleza misma que, en tanto voluntad de vivir, tiene asegurada la vida. Aquel que "ha captado este punto de vista y se mantiene en él, (…) [puede consolarse] con razón de su propia muerte y la de sus amigos volviendo la mirada (*Rückblick*) a la vida inmortal de la naturaleza, que es él mismo"[383]. En la medida en que la filosofía es una reflexión presentada en conceptos abstractos, es posible considerar la metafísica de la Voluntad como una corrección del error en el que se funda el miedo a la muerte. Tal como lo propone Atwell:

> No human being, as an individual, can escape death, but (Schopenhauer holds) some human beings can escape or master the "natural" fear of death (…). Such mastery (…) derives from the abstract, philosophical knowledge (gained through the "faculty of reason") that death comes only to the individual appearance of the will and not to will itself, in other words, that death from the standpoint of will itself (to which it does not apply) is an illusion and nothing to be concerned with[384].

Atwell, sin embargo, confunde el miedo a la muerte con la ilusión. La ilusión por el contrario, como resalta Vasalou, es el principio de individuación que sostiene el devenir. En esa medida, la muerte objetiva de los individuos dados en la intuición empírica y el devenir en general son una mera ilusión[385]. Más el miedo a la muerte del cual parte la filosofía es un miedo respecto a una representación futura que, por tanto, pertenece al ámbito abstracto del error. El mero sentimiento cotidiano de seguridad en la vida no es suficiente para vencer el miedo a la muerte inminente o en la fantasía[386], pues, como lo vimos en el acápite anterior este se funda en el egoísmo del individuo. Es decir, el miedo a la muerte sirve a los intereses de la Voluntad objetivada en el organismo. La reflexión filosófica, por tanto, debe disipar la ilusión a través de la reapropiación de la identidad metafísica del hombre interrumpida por la individualidad y la perspectiva temporal[387]. Esto, sostenemos, implica una transformación epistemológica que la mera aplicación de la reflexión (en sentido lato o puramente racional) no puede justificar.

A lo largo de todo este capítulo hemos distinguido y seleccionado con cuidado las diferencias entre el error y la ilusión. Esto, a fin de señalar los medios abstractos a través de los cuales la filosofía puede hacer frente al miedo a la muerte, en tanto miedo fundado en un error. Además, podemos dar cuenta de los límites de la reflexión frente a la ilusión

[382] *Cf.* Vasalou, Sophia, *op. cit*, pp. 43-44.
[383] *MVRI*, §54, 325-326.
[384] Atwell, John, *op. cit*, pp. 179.
[385] *Cf.* Vasalou, Sophia, *op. cit*, pp. 44-45.
[386] *Cf. MVRI*, §54, 333-334.
[387] *Cf.* Vasalou, Sophia, *op. cit*, pp. 45.

del fenómeno temporal. Mantener la distinción entre el error y la ilusión nos permitirá, en el siguiente capítulo, analizar y determinar la función del tercer libro (libro dedicado a la estética) de cara al problema del idealismo. Así como examinar el rol de la experiencia estética para la labor del filósofo, en tanto medio para la superación de la "resistencia interna" del sujeto frente a la tesis idealista. Con ello, esperamos argumentar que, para Schopenhauer, la filosofía, en tanto sabiduría, requiere una transformación del sujeto (el filósofo) tanto a nivel racional como volitivo.

1.2.3 Sobre el origen del intelecto y la sensación a partir de la Voluntad

El objetivo de este acápite será dar respuesta al problema de la afección planteado en el primer acápite de este capítulo y proponer una posible respuesta a la objeción de Trendelenburg a partir de la metafísica de la Voluntad de Schopenhauer. Con esto terminaremos el primer capítulo con un panorama general del alcance y las limitaciones de la filosofía de Schopenhauer a falta de un análisis y comprensión adecuados de la dimensión estética de la reflexión filosófica y el lugar de la estética en el esquema general de la filosofía de Schopenhauer. Recordemos que la objeción de Trendelenburg propone que el idealismo trascendental kantiano, si bien argumenta en favor de considerar el carácter subjetivo de las condiciones *a priori* del conocimiento, comete una falta al descuidar una posibilidad: que las condiciones *a priori* del conocimiento pertenezcan tanto a la índole del conocer subjetivo (representación), como a la índole de la cosa en sí. Shapshay ha estudiado con detalle la objeción de Trendelenburg tal como fue planteada en 1862. Para mi investigación no deseo enfocarme en los pormenores del planteamiento de Trendelenburg, sino tan solo en la necesidad de argumentar en favor de la exclusividad subjetiva del tiempo y espacio[388].

[388] Shapshay realiza un estudio pormenorizado de la objeción de Trendelenburg. En función de los detalles de dicha objeción, Shapshay concluye que Schopenhauer podría responder con un contra-argumento de corte pragmático. Esto es, la posible coincidencia entre el fenómeno o la representación y la cosa en sí tendría que justificarse apelando a una relación causal entre el fenómeno y la cosa en sí (opción que Trendelenburg desestima en deferencia a Kant junto con la admisión de la separación entre fenómeno y cosa en sí, es decir, como parte del planteamiento mismo de la objeción) o a una armonía pre-establecida. Desde ese punto de vista, la exclusividad subjetiva del tiempo y el espacio se presentan como una opción explicativa más económica (Shapshay, Sandra, "Did Schopenhauer Neglect the "Neglected Alternative" Objection?", *op. cit*., pp. 330-333). Nuestro estudio solo pretende recoger la objeción de Trendelenburg a fin de proveer un argumento en favor de la exclusividad subjetiva del tiempo y el espacio, es decir, no pretendemos utilizar las falencias de la objeción como argumento.

A. El problema de la afección sensorial

Atwell llama la atención sobre la forma cómo, en el ensayo *Sobre la voluntad en la naturaleza*, Schopenhauer deja abierta la posibilidad de que tiempo, tiempo y causalidad sean cualidades objetivas, esto es, atribuibles a la cosa en sí:

> Aquellos conocimientos teóricos *a priori* basados en el hecho de que expresan las meras formas, es decir, las funciones de nuestro intelecto, solo por medio de las cuales somos capaces de concebir un mundo objetivo en las cuales ese *tiene*, pues, *que* presentarse; y, precisamente por eso, esas formas son legisladas absolutamente para él, de modo que toda experiencia *tiene que* corresponderse exactamente con ellas al igual que todo lo que veo a través de un cristal azul *tiene que* aparecer azul[389].

En esta cita, Atwell encuentra la posibilidad de conectar el análisis schopenhaueriano de la intuición empírica (la percepción) con la pregunta metafísica sobre la naturaleza de la cosa en sí a través de un modelo del intelecto como mediador (*Vermittler*) entre la realidad extra-mental (la realidad en sí) y la realidad representacional (lo propiamente conocido en la intuición)[390]. Atwell recurre aquí a una explicación de corte metafísico diferenciando entre el objeto perceptual y el cuerpo material paralelo al carácter sensible e inteligible del sujeto respectivamente[391]. Por un lado, el objeto perceptual designa la representación que resulta de la mediación del entendimiento y la aplicación de las formas *a priori* del conocimiento; por otro, el cuerpo material es "a set of casual powers (or, as it will turn out, a set of "natural forces") just waiting, as it were, to effect changes on the animal or human body as a result of changes that it (the set of casual powers) reacts to"[392]. Con esta diferencia, se pretende comprender la capacidad causal del cuerpo material como modos de operación que determinan los sentidos (el cuerpo animal). Cada distinto modo de operación correspondería a fuerzas naturales que la materia (pura actividad o causalidad) porta solo en potencia. En esa medida, el carácter inteligible del objeto, sostiene Atwell, designa la actividad y los modos de operación (fuerzas naturales) que subyacen al objeto empírico. Este es el resultado de la suma total de efectos o fuerzas que figuran en acto en el tiempo y el espacio[393]. Como concluye Räsenen, secundando la interpretación de Atwell,

---

[389] Schopenhauer, Arthur. *Los dos problemas fundamentales de la ética*. Traducción de Pilar López de Santa María, Madrid: Siglo XXI, 2009. De aquí en adelante se citará con las siglas *PFE*, seguido de la numeración canónica, 132-133.
[390] *Cf.* Atwell, John, *op. cit*, pp. 40-41.
[391] *Cf.* Atwell, John, *op. cit* pp. 45.
[392] Atwell, John, *op. cit*, pp. 46.
[393] *Cf.Ibídem*.

> [m]etaphysically, an object is a characteristic […] "mode of operation", which in its own way, reacts to those changes to which it is susceptible, and, on this basis, also gives rise to changes (effects) in those objects, which, according to their own intelligible character, are susceptible to the changes of the effecting object. This is a kind of "metaphysical story" of the affection by empirical objects. Empirically, the origin of sensation (changes) refers to objects considered as empirical objects. Metaphysically, the origin of sensation refers to objects considered as intelligible objects[394].

En sentido estricto, finaliza Atwell, ningún objeto puede ser considerado como causa de la sensación; sin embargo los cambios (o efectos) del cuerpo material sobre el cuerpo animal requieren de las fuerzas naturales (modos de operación en potencia) como sustrato inteligible[395].

Considero que esta interpretación falla en estimar que Schopenhauer, al restringir la sensación al ámbito subcutáneo[396], propone limitar cualquier explicación causal de la afección sensible al ámbito de la representación. Es decir, Schopenhauer en efecto sostiene que la representación empírica (producto de la actividad del entendimiento sobre la sensación) es la única causa posible de la sensación. Aquí es importante observar que la pregunta por la causa de la afección sensible presupone la legalidad del principio de razón. Esto, sin embargo, solo es posible si la sensación misma es considerada un tipo de representación. La interpretación de Atwell parte de la pregunta de la razón o causa de la afección sensible más no la responde y propone, en ausencia de una respuesta, una comprensión de la sensación que conduce, convenientemente para su interpretación de la filosofía de Schopenhauer, a una pregunta por el sustrato metafísico del mundo. Considero que, en efecto, el problema de la afección puede conducirnos a una interpretación de corte metafísico, pero Atwell se apresura al plantear una explicación metafísica del objeto sin establecer la naturaleza trascendental de la afección sensorial. Es decir, Atwell no repara suficientemente en las condiciones de posibilidad de la sensación como parte elemental de la experiencia en conjunto. Para ello, debemos recordar que

> Die Aufgabe dieser Analyse [el análisis trascendental de la experiencia] ist, die Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung zergliedern-zusammenfassen darzustellen und zu rechfertigen, ohne dabei über die Grenze der Erfahrung hinaus auf das substantial Seiende zu rekurrieren, das entweder außerhalb des Bewußtseins an sich wäre (Substanz

[394] Räsenen, Petri, *op. cit*, pp. 117-118.
[395] *Cf.*Atwell, John, *op. cit*, pp. 47.
[396] *Cf.SCRPRS*, §21, 129.

oder transzendentales Objekt) oder dem Bewußtsein selbst als dessen Träger zugrunde läge (Subjeckt)[397].

El análisis trascendental implica que consideremos la afección sensorial como un tipo de representación, es decir, como un objeto de experiencia. Aquí es importante señalar que la representación para Schopenhauer no se restringe a la representación empírica o percepción (*Wahrnemung)*, sino que incluye todo objeto que se presente en la conciencia y que, por tanto, esté subordinado a la separación entre sujeto y objeto[398]. En esa medida es posible para Schopenhauer hablar del cuerpo animal como objeto inmediato del sujeto[399], sin infligir los límites establecidos para el conocimiento. Dörflinger llama la atención respecto a la manera como Schopenhauer presenta la experiencia del cuerpo en el primer libro de *MVR*. En el §4, Schopenhauer se refiere a "la acción sobre los cuerpos animales" (*die Wirkung auf die thierischen Leiber*) como "los objetos inmediatos del sujeto" (*die unmittelbaren Objekte des Subjekts*)[400]. Es aún en el §5 que Schopenhauer explícitamente considera al cuerpo (*Leib*) como objeto inmediato y, en el §6, menciona a "la mera afección sensorial" (*die bloß sinnliche Empfindung*) como "la conciencia inmediata de los cambios del cuerpo (*das unmittelbare Bewußtsein der Veränderungen des Leibes*), en virtud de la cual este es objeto inmediato"[401]. El conocimiento del cuerpo y la sensación no pueden, por tanto, ser disgregados. Tal como lo afirma Dörflinger:

> Unmittelbares Objektbewußtsein, d.i. zugleich das erste Bewußtsein davon, wie der Leib Vorstellungshaft da ist, ist demnach Empfindungsbewußtsein. Empfinden ist die Verwirklichung dessen, was Schopenhauer ansonsten auch die Sensibilität tierischer Leiber nennt. Das Bewußtsein davon, Empfindungen zu haben, ist ein passives mit seinen Gehalten als vorgefundene; mehr noch ist es das Bewußtsein von zu erleidenden Veränderungen in einem in der Zeit wechselnden Besetzt-Sein durch diese Gehalte. Leibbewußtsein auf diese Weise ist das Bewußtsein vom Stattfinden eines bloßen Empfindungsgeschehens; in einer wiederum Kantischen Redeweise: Es ist das Bewußtsein der Modifikation unserer Sinne[402].

Ahora, si la sensación es considerada una forma de representación, debemos diferenciarla de las percepciones que constituyen el mundo empírico. Desde el punto de vista del análisis trascendental, esta diferencia atañe al espacio, en tanto dimensión propia de los objetos empíricos. La espacialidad de las percepciones es posible porque

---

[397] Kamata Yasuo. *Der junge Schopenhauer: Genese des Grundgedankens der Welt als Wille und Vorstellung*. Freiburg/München: Karl Alber, 1988, pp. 136.
[398] *Cf. MVRI*, §1, 3.
[399] *Cf. MVRI*, §5, 22.
[400] *Cf. MVRI*, §4, 13.
[401] *Cf. MVRI*, §6, 23.
[402] Dörflinger, Bernd. "Schopenhauers Philosophie des Leibes". En: *Jahrbuch der Schopenhauer Gesellschaft 2002*, Schopenhauer-Gesellschaft: Mainz, 2002, pp. 43-85, pp. 47.

el entendimiento aprehende la dada sensación del cuerpo como un efecto (*Wirkung*) (palabra que él sólo entiende), efecto que como tal debe tener necesariamente una causa (*Ursache*). Al mismo tiempo llama en su auxilio a la forma del sentido exterior que reside igualmente predispuesta en el intelecto, esto es, en el cerebro: el espacio, para colocar dicha causa fuera del organismo: pues sólo de este modo nace para él lo exterior, lo de fuera, cuya posibilidad es precisamente el espacio; así es que la pura intuición a priori es la que debe suministrar la base de la intuición empírica. En este proceso, el entendimiento toma de la sensación dada (…), todos los datos, aún los más minuciosos, para construir en el espacio con arreglo a ellos la causa de dicha sensación[403].

La consideración originaria del espacio se establece según la forma del entendimiento (el principio de razón suficiente) con arreglo a la afección sensorial entendida como efecto. Por tanto, vincular o juzgar causalmente la sensación implica necesariamente que el objeto se determine empíricamente en la percepción (temporal y espacialmente). La forma empírica del espacio que atañe a las percepciones se constituye, así, en relación al cuerpo; de tal forma que, como lo nota Dörflinger las relaciones espaciales y causales de los objetos externos entre sí (que constituyen el objeto de las ciencias etiológicas) se encuentran siempre vinculadas al cuerpo. Esto, en la medida que los cambios causales en la naturaleza captados en la percepción son siempre modificaciones en la sensibilidad del sujeto[404].

Preguntar, como lo propone Atwell, por una causa de la sensación no puede conducirnos a algo previo a la sensación misma, ni a otras sensaciones. Más bien, la aplicación de la forma del entendimiento (el principio de razón) sobre la afección sensorial sobrepasa (*überschreiten*) la uni-dimensionalidad temporal de la afección corporal e inaugura la exterioridad (*Äußerlichkeit*). Schopenhauer establece, así, una correlación entre la apertura del espacio (como realidad externa) y el emplazamiento de la causalidad[405]. En este escenario, la conciencia del propio cuerpo, no solo como sensación, sino ya como fenómeno espacial (como órgano sensorial) se presenta como la conciencia fundamental del fenómeno espacial[406]. Pues,

[w]ährend nämlich das Subjekt der Vorstellung, reduziert nur auf die empfindungshaften Modifikationen des inneren Sinnes, einer dieser Modifikationen bloß etwa dadurch Ausdruck geben könnte, daß es sagte: „Ich empfinde einen Druck", ist, wenn dieser Druck als ein leibliches Organ, die Hand, betreffend und als durch es vermittelt ausgesagt wird, schon ein Hinausbeziehen der Empfindung vorauszusetzen, d.h. also schon das Füngieren des nach Schopenhauer anschauenden Verstandes[407].

403 *SCRPRS*, §21, pp. 92.
404 *Cf.* Dörflinger, Bernd, *op. cit*, pp. 49.
405 *Cf. ibídem*.
406 *Cf.* Dörflinger, Bernd, *op. cit*, pp. 50.
407 Dörflinger, Bernd, *op. cit*, pp. 49-50.

La conciencia de la sensación mediada por el órgano sensorial, esto es, la conciencia del cuerpo como fenómeno espacial constituye el nivel en el que las representaciones adquieren su carácter objetual y externo.

Es importante reparar en que la consideración del cuerpo como objeto inmediato es consistente con la abstracción practicada por Schopenhauer en el primer libro de *MVR*. Es decir, el tratamiento del cuerpo como objeto de conocimiento es parte de la consideración más general del mundo como representación. Schopenhauer advierte que la resistencia (*Widerstreben*) del sujeto frente a la consideración del mundo como representación se vuelve más patente al valorar el propio cuerpo (*das eigene Leib*) como una simple representación[408]. Aún más, la prioridad del sentido interno (el tiempo), en el que las sensaciones se hacen originariamente presentes a la conciencia, afecta la realidad externa en general; pues las percepciones del sentido externo (el espacio), para hacerse presentes en la conciencia, son (re)percibidas en el tiempo. Es decir, la espacialidad le confiere a la percepción su carácter objetual; pero la reapropiación de la percepción en la conciencia (en el sentido interno) le confiere su carácter de inmediatez, esto es la sitúa en el presente[409]. Ahora que comprendemos que tanto las representaciones internas como externas se encuentran mediadas por el tiempo como forma de la conciencia, debemos reconocer que aceptar el carácter representacional del mundo conlleva el peligro de su nulidad. Pues,

> en él [en el tiempo] cada instante solo existe en la medida en que ha exterminado el anterior, su padre, para ser a su vez exterminado con la misma rapidez; así como el pasado y el futuro (al margen de las consecuencias de su contenido) son tan vanos como cualquier sueño, mientras que el presente no es más que el límite inextenso e inestable entre ambos, de igual modo reconoceremos la misma nihilidad [*Nichtigkeit*] en todas las demás formas del principio de razón; y veremos que, como el tiempo, también el espacio y todo lo que existe en él a la vez que en el tiempo, o sea, todo lo que resulta de causas o motivos, no tiene más que una existencia relativa, solo existe por y para otro que es semejante a él, es decir, de la misma consistencia[410].

En última instancia, sostenemos, la resistencia (*Widerstreben*) a la tesis idealista se funda en la amenaza de la nulidad de la representación (del mundo en general y del cuerpo en particular) producto de su ineludible carácter temporal. Superar esa resistencia implicaría encontrar un vínculo entre lo temporal (nulo) y lo atemporal (subsistente). Este punto de contacto, sostendremos en el siguiente capítulo, corresponde a la idea platónica como

[408] *Cf. MVRI*, §6, 22.
[409] *Cf. SCRPRS*, §19, pp. 64.
[410] *MVRI*, §3, 8-9.

objeto de la contemplación estética. Por lo pronto, Schopenhauer ha presentado la manera como el sujeto, y específicamente el sentido interno, media (*vermitteln*) en la aparición de toda representación en la conciencia. Pero ello no anula la posibilidad, propuesta por la objeción de Trendelenburg, de que el tiempo, el espacio y la causalidad sean tanto condiciones subjetivas de la representación, como condiciones reales de la cosa en sí.

Como hemos expuesto, la sensación, considerada como una representación en el sentido interno, no puede, por la vía de la causalidad, conducirnos a un estado previo a la representación. Esto es, la cosa en sí como un objeto "existente por sí e independiente"[411]. La vivencia de la sensación, sin embargo, no se agota en ser una representación. Hay, además, en la sensación algo que no es representación pero que la acompaña necesariamente: el placer y el dolor[412]. Nuevamente, como en el acápite anterior, el recorrido propuesto por Schopenhauer es el abandono de la neutralidad de la afección sensorial en favor de la pregunta por "was denn, wenn überhaupt etwas, unseren Leib und hier noch speziell unser Empfinden eigentlich als unseren eigenen Leib und als unser eigenes Empfinden wird ansehen lassen"[413]. Esto implica reconocer las sensaciones (los cambios del cuerpo) como modificaciones que afectan íntimamente al sujeto. Como vimos en el acápite anterior, esto solo es posible si el sujeto es considerado, además de sujeto cognoscente, como sujeto volitivo o, simplemente, como voluntad.

En el acápite anterior, vimos que Schopenhauer considera la voluntad (el querer o el sujeto volitivo) como el objeto del autoconocimiento, como límite explicativo y como objeto más inmediato de la conciencia[414]. Ahora, en vista de la exposición desarrollada en hasta aquí, el lector se encuentra justificado en preguntar si Schopenhauer se contradice al considerar a la voluntad y al cuerpo como objetos inmediatos de la conciencia o si enmienda, en *MVR*, una doctrina temprana sostenida en *SCRPS*. Debemos considerar que la caracterización de la voluntad como objeto inmediato de conocimiento (explícita en *SCRPRS*) es recogida por Schopenhauer en *MVR*, en el §18. Allí, también se considera al cuerpo como objeto inmediato de conocimiento[415]. Por tanto, Schopenhauer no abjura de lo sostenido en *SCRPRS* respecto de la voluntad como objeto inmediato de la conciencia. Debemos, entonces, encontrar un vínculo entre la voluntad y

---

[411] *Cf* .*SCRPRS*, §16, pp. 59.
[412] *Cf. MVRI*, §18, 120.
[413] Dörflinger, Bernd, *op. cit*, pp. 48.
[414] *Cf. SCRPRS*, §43, 207. Aquí véase pp. 83.
[415] *Cf. MVRI*, §18, 119-120.

el cuerpo que permita comprender en qué sentido ambos son objetos inmediatos del conocimiento.

Como parte de la ampliación del concepto de voluntad, visto en el acápite anterior, Schopenhauer propone comprender el propio cuerpo (el cuerpo del investigador) como una objetivación de la Voluntad. La primera caracterización de la voluntad presentada por Schopenhauer compete a los actos conscientes del sujeto determinados por un motivo particular. Importa recordar que Schopenhauer considera que todo acto de la voluntad (*Willensakt*) se traduce y se manifiesta inmediatamente como acción del cuerpo[416]. Sobre esta característica del acto volitivo se sostiene la identidad entre el cuerpo y la voluntad que Schopenhauer considera no está sujeta a prueba (*Beweis*). En la misma línea de pensamiento, tan solo unos renglones más adelante, Schopenhauer afirma que "la voluntad es el conocimiento *a priori* del cuerpo, y el cuerpo el conocimiento *a posteriori* de la voluntad"[417]. Es importante considerar que "die Begriffe ‚a priori' und ‚a posteriori' sind hier nicht kausal-substantial als die Antwort auf die Woher-Frage, d.h. nach dem Gedankenschema der Produktion und Genesis, sondern transzendentalkritisch als die Antwort auf die Was-Frage im Hinblick auf die Darlegung der Durchdringung von Wille und Vorstellung zu verstehen"[418]. El siguiente paso en la ampliación del concepto de voluntad será comprender no solo los actos corporales guiados por el conocimiento (esto es los actos conscientes y motivados), sino también aquellas acciones corporales inconscientes (como el instinto o el estímulo) como objetivaciones de la voluntad en el cuerpo. Aquí se incluye el desarrollo del organismo[419].

La comprensión del organismo en el horizonte de la voluntad propone considerar el cuerpo en analogía a una herramienta (*Werkzeug*) diseñada intencionalmente por la voluntad de un fabricante (*Wille des Verfertigers*) de acuerdo a una finalidad (*Zweckmäßigkeit*). Estas finalidades corresponden a deseos o necesidades orgánicas en las que se manifiesta la voluntad. Así, "los dientes, la garganta y el conducto intestinal son el hambre objetivada; los genitales, el instinto sexual objetivado; las manos que asen, los pies veloces, corresponden al afán ya más mediato de la voluntad que representan"[420]. En este escenario, podemos ya caer en cuenta de que la diferencia entre la voluntad

---

[416] *Cf.ibídem*.
[417] *MVRI*, §18, 120.
[418] Kamata, Yasuo, *op. cit*, pp. 220.
[419] *Cf. MVRI*, §20, 128.
[420] *MVRI*, §20, 129.

determinada por motivos y la voluntad objetivada en el cuerpo no es una mera diferencia cuantitativa respecto a la cantidad de fenómenos que se subsumen bajo un mismo concepto; sino, más bien, una diferencia cualitativa respecto al tipo de explicación o comprensión que se pretende alcanzar. No debemos confundir estas dos instancias u objetivaciones de la voluntad con la diferencia antes expuesta -respecto al miedo a la muerte- entre la voluntad individual y la Voluntad general. La voluntad individual incluye todas las formas de objetivación de la voluntad que toman forma en el individuo, esto es, se incluyen los actos conscientes, los actos inconscientes y el desarrollo orgánico de un mismo individuo. Para aclarar la disparidad entre la voluntad motivada (determinada por el conocimiento) y la Voluntad libre de la motivación (los actos inconscientes), podemos hacer uso de la diferencia propuesta por Kamata entre la voluntad dialéctica y la voluntad trascendental:

> Der Entschluß, der in *Ueber die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde* als eigentlicher Willensakt zur Darlegung der Struktur des Wollens diente, wird als eine besondere Wirkungsweise des Willens verstanden, in der sich dialektisch, d.h. zielsetzend-verwiklichend, steigert. Mit dieser Charakterisierung des Entschlusses wird das andere Moment des Willens angedeutet, sofern dieser in seinem Akt der Einbildung als transzendentale Bedingung der Möglichkeit des Zusammenhaltens der Einheit der Erfahrung oder des Lebens fungiert. Wie nennen dieses Moment des Willens ‚transzendentalen Willen' im Gegensatz zum ‚dialektischen Willen', der über sich selbst hinausgeht[421].

Esta caracterización será importante más adelante para entender las bases y la función epistemológicas de la estética en la filosofía de Schopenhauer. Por lo pronto, debemos recordar que el tópico de la voluntad en la filosofía de Schopenhauer responde a un interés por ampliar el proyecto crítico kantiano sobre la vida afectiva del hombre. En ese sentido, el cuerpo (como objetivación de la voluntad) se presenta como la condición de posibilidad de los afectos, sentimientos y todo aquello que compete a la vida afectiva. Pues, en el horizonte de la voluntad, "toda acción sobre mi cuerpo afecta enseguida e inmediatamente también a mi voluntad y en ese sentido se llama dolor o placer, en los grados inferiores **sensación** agradable o desagradable (*angenehme oder unangenehme* ***Empfindung***); y también que, a la inversa, todo movimiento violento de la voluntad, o sea, todo afecto y pasión, sacude el cuerpo y perturba el curso de sus funciones"[422]. El cuerpo es, por tanto,

[421] Kamata, Yasuo, *op. cit*, pp. 174. Kamata acuña el término "voluntad trascendental" para referirse específicamente a la acción inconsciente de la imaginación. Nosotros tomamos el término para referirnos, en este caso específico, a la actividad inconsciente en general. En el siguiente capítulo, en la sección A del apartado 2.1 retomaremos el sentido propuesto por Kamata.
[422] *MVRI*, §20, 128. Véase también *PFE*, 11-12.

un mediador necesario tanto para la producción de representaciones, como para el desciframiento de las afecciones corporales en el horizonte de la voluntad. Así,

> [d]ie Bedingheit jedweder Erfahrung durch Körperempfindungen ist wessentlicher Bestandteil von Schopenhauer *trascendentalem idealismus*, wobei die Unterteilung in „angenehm" und „unangenehm" für Schopehahuers Willensbegründung wichtiger ist als die in Körper- und Sinnesempfindungen, zwischen denen keine scharfe Trennung besteht. In der Gleichsetzung von Sinnesempfindung mit solchem im „Innern unseres Leibes" faßt Schopenhauer die Sinnesorgane als Empfindungsorgane[423].

Como vimos antes, Schopenhauer no considera, propiamente, al dolor y al placer, al agrado y el desagrado, como representaciones; sino como reacciones de la voluntad. Pero el carácter reactivo de la voluntad solo se muestra en las instancias determinadas de su objetivación; es decir, en los actos, sensaciones o afecciones particulares. La extrapolación de la voluntad al organismo demuestra, para Schopenhauer, su carácter primario y originario[424]. La excitación (*Reizbarkeit*) de la voluntad admite grados, pero su objetivación (esto es, "lo metafísico del fenómeno") "no admite grados, sino que es siempre plenamente ella misma"[425]. Si recordamos, además, que desde el punto de vista metafísico la representación en general es solo un medio o herramienta de la Voluntad para su autoconocimiento; entonces es fácil entrever que Schopenhauer pretende resaltar el carácter activo, productor y espontáneo de la Voluntad como cosa en sí. Esto es particularmente importante si consideramos que en el proceso cognitivo la mediación del cuerpo y la producción de las representaciones en el espacio se producen de forma inconsciente y espontánea. Tal como lo afirma Kamata,

> [d]as Wollen wird nicht nur, wie bei Kant, unter dem Aspekt der Willenskausalität auf die Erscheinung durch leibliche Handlungen betrachtet. Es drückt zugleich und primär der spontan anhebenden Charakter beim Vorstellen und Handlen aus. Jedes Phänomen der Einbildungskraft (Phantasie) ist demnach ein Willensakt, sofern sie sich etwas spontan vorstellt, was nicht zur Gesamtvorstellung gehört. Diese Vorstellungsart hat verschiedene Gestalten je nach dem Grad der Willentlichkeit[426].

De los grados de la Voluntad y la espontaneidad de la imaginación o fantasía hablaremos al analizar el problema de la Idea platónica en el siguiente capítulo. Importa reconocer que, en tanto proceso inconsciente, el representar (*das Vorstellen*) se comprende en el horizonte de la voluntad. Pues, la voluntad se manifiesta, en sus objetivaciones como

---

[423] Atzert, Stephan. "Zur Rolle der Körperempfindung für Schopenhauers Willensbegriff". En: Koßler, Matthias. *Schopenhauer und die Philosophien Asiens*, Wiesbaden: Harrossowitz Verlag, 2008, pp. 24-38, pp. 28.
[424] *Cf.MVRII*, cap. 19, 227; 230-231.
[425] *MVRII*, cap. 19, 231.
[426] Kamata, Yasuo, *op. cit*, 148.

aspiración o tendencia (*Streben*)[427]; y ese también es el caso del conocer, que -entendido aquí como una necesidad natural y secundaria del organismo[428]- , se representa en el cerebro como un afán (*Bestrebung*) o determinación (*Bestimmung*) de la voluntad[429]. Ahora podemos comprender mejor la relación entre la sensación y la voluntad. Primero,

> [d]as Wollen ist eine Spontaneität. Die Einwirkung auf den Willen bedeutet also eigentlich die Erregung des Willenaktes. Die Gefüle wie Schmerz und Wollust sind im Grunde Affekte, die die mechanische Einwirkung auf den Leib begleiten und als Veränderung des Leibesuzstandes dem äußeren Sinn sichtbar, so wie als die des Zustandes des inneren Sinns in diesem wahrnehmbar werden (Irritabilität). Die Erfahrung der äußeren Erscheinung begleitenden körperlichen Gefühle sind in den Bereich des Wollens aufgenommen. Dadurch ist die Differenz zwischen körperlichen Gefühlen [sensaciones] und Affekte aufgehoben[430]

Entendida como espontaneidad, la Voluntad se manifiesta en sus actos (entre los que se incluye el conocer o representar). El dolor y el placer, el agrado y desagrado, acompañan a la sensación, pero allí la voluntad se manifiesta a través de la excitación o irritabilidad según gradaciones y de forma secundaria, esto es, en la voluntad ya objetivada en el organismo. La conciencia del dolor y del placer en el propio cuerpo (*das eigene* Leib) permite al investigador percatarse de la incidencia de la voluntad y de su identidad con el cuerpo. Posteriormente, la ampliación del concepto de voluntad conduce al reconocimiento del carácter primario, originario y espontáneo de la Voluntad. Cabe señalar que Schopenhauer considera que, en todo este proceso, se mantiene fiel a la tarea de la filosofía en el análisis de la experiencia. Pues, tal como lo reconoce Atzert, sensación, cuerpo y voluntad son conceptos que Schopenhauer diferencia en aras de la precisión analítica, pero que no pueden ser experimentados (*erleben*) de forma disgregada[431].

En suma, la sensación, comprendida como modificación del sentido interno, esto es, como representación, compete a la función cognitiva del sujeto que solo puede comprender el origen de la afección sensorial a través del principio de razón. Esto es, vinculando la sensación con representaciones en el espacio. Pero, desde el punto de vista de la relación causa-efecto, la sensación (afección sensorial) acompaña a la representación externa como un producto de la acción de esta última sobre el cuerpo. Por tanto, la explicación

---

[427] *Cf. MVRI*, §27, 176.
[428] *Cf. MVRII*, cap. 19, 224.
[429] *Cf. MVRI*, §27, 179. López de Santa María traduce, aquí, *Streben* como "aspiración" y *Bestrebung* como "tendencia*"*; Aramayo traduce ambos términos como "tendencia". Para este caso, traducimos *Bestrebung* como "afán" para marcar la diferencia entre los términos en alemán.
[430] Kamata, Yasuo, *op. cit*, pp. 216.
[431] *Cf.* Atzert. Stephan, *op. cit*, pp. 28.

causal no puede dar cuenta realmente de la prioridad de la sensación en el proceso cognitivo. Solo la comprensión de la afección sensorial en el horizonte de la voluntad (como afección íntima del sujeto, agrado o desagrado) puede, para Schopenhauer, dar cuenta de la prioridad de la sensación como espontaneidad inherente a todo el proceso cognitivo. Es decir, la sensación debe comprenderse también como objetivación de la Voluntad en su afán general por auto-conocerse. Así, es posible hablar de un "origen metafísico" de la sensación más no de una causa en el sentido en que lo comprende Schopenhauer[432].

B. Las condiciones *a priori* de la experiencia

Si hemos logrado dar una explicación de la sensación que nos permite retrotraerla hasta su aspecto u origen metafísico como acto espontáneo de la Voluntad, no hemos logrado aún responder a la objeción de Trendelenburg. Más bien, la identificación de la Voluntad como cosa en sí es un punto central en la ampliación del concepto de Voluntad que nos permite responder por el problema de la afección sensorial. Sobre la base de esta ampliación, considero, es posible demostrar (*nachweisen*) la exclusividad subjetiva de las condiciones *a priori* del conocimiento. Ello implica, en efecto, asumir lo que se propone demostrar. Sin embargo, la diferencia entre esta estrategia y una simple petición de principio es que, sostengo, Schopenhauer no deduce la exclusividad representacional de las condiciones *a priori* del conocimiento de una serie de axiomas o definiciones. Más bien, la exclusividad subjetiva del tiempo, espacio y causalidad se demuestra en la función que estas condiciones tienen en el horizonte la Voluntad. Es decir, por un lado, el análisis trascendental considera el espacio, el tiempo y la causalidad como condiciones trascendentales de la experiencia; por otro lado, la ampliación del proyecto crítico y del

[432] Cabría decir que esto no desmerece la interpretación de Atwell respecto al origen de la sensación. Como causalidad pura, la materia puede ser entendida como una objetivación de la voluntad. Si nos ceñimos a la propuesta de Schopenhauer habría que decir que la causalidad (principio de razón suficiente del devenir) debe aún comprenderse en el horizonte de la voluntad. Pues, "la motivación [punto de partida de la comprensión Schopenhaueriana de la voluntad] es la causalidad vista por dentro" (*SCRPRS*, §43, pp. 208). Esto permite articular la voluntad y la causalidad a fin de ampliar la comprensión de esta última en el horizonte de la primera. Allí encontramos que la causalidad es la función del entendimiento que se desarrolla de acuerdo a la necesidad del conocer que se manifiesta como cerebro. Así, la causalidad pura (la materia) debe ser subsumida en el rubro Voluntad trascendental como espontaneidad del proceso representacional. La base material del conocimiento permite una aclaración causal de la sensación, es decir, explica el porqué o el de dónde de la sensación (la influencia o el efecto de un cuerpo material sobre otro); más no comprende el qué de la sensación en el marco trascendental del análisis de la experiencia (la espontaneidad de la Voluntad en el proceso de su auto-conocimiento).

concepto de Voluntad termina por exponer el tiempo, el espacio y la causalidad como funciones de una determinada instancia u objetivación de la Voluntad.

Quisiera llamar la atención respecto al tratamiento que en el §23 recibe el idealismo trascendental kantiano. Allí, Schopenhauer afirma que la comprensión cabal de la teoría kantiana respecto al tiempo, al espacio y la causalidad depende de la claridad con la que entendamos la doctrina de la voluntad[433]. En particular, Schopenhauer llama la atención respecto al carácter activo e inconsciente de los actos volitivos independientes del conocimiento (la determinación por motivos)[434]. Cabe decir, que en la consideración de la "voluntad ciega", Schopenhauer expande el concepto de voluntad hacia los actos instintivos de los animales (la reproducción y la supervivencia) y las funciones vitales y vegetativas; más no aún al organismo en su conjunto como objetivación de la Voluntad. Esto último se corresponde con la doctrina propiamente metafísica de la filosofía de Schopenhauer y supone asumir la identidad de la Voluntad con la cosa en así, esto es, asumir su carácter ajeno al espacio, al tiempo y a la causalidad. Esto es importante, pues si consideramos que lo que caracteriza a la voluntad, en este nivel es la acción corporal, entonces Schopenhauer está justificado al considerar al instinto y a las funciones vitales como actos de la voluntad, sin necesidad, aún, de recurrir a la objetivación de la voluntad en el organismo. Es decir, lo primero que se afirma aquí es la preponderancia e independencia del querer respecto del conocer. Sugiero que consideremos, primero, la voluntad en este nivel antes de pasar a las consideraciones metafísicas sobre la Voluntad en la naturaleza.

El querer, en el nivel de los instintos y funciones vitales, se comprende como aquella función de los seres vivos que *puede* más no necesariamente *debe* estar determinada para ser llevada a cabo adecuadamente. Aquello que puede o no determinar la voluntad es un motivo, entiéndase, una representación. La representación aquí hace referencia a la representación intuitiva empírica (la percepción) que es producto de la función cognitiva común a todos los seres animales. Hasta aquí no hay ninguna mención de la Voluntad como cosa en sí. Ahora, producto del análisis trascendental de la experiencia, sabemos que la representación se encuentra condicionada por el espacio, el tiempo y la causalidad. La estrategia de Schopenhauer, sugiero, es examinar si las condiciones *a priori* de la experiencia pueden ser consideradas también como un producto del conocer comprendido

[433] *Cf.MVRI*, §23, 134.
[434] *Cf.MVRI*, §23, 136.

en el horizonte de la voluntad instintiva. Esto, considero, es cierto al menos respecto del espacio. Como se expuso líneas arriba, el espacio es un producto de la acción del entendimiento que, a través de la causalidad, vincula las sensaciones (captadas por la conciencia en el tiempo) a una causa que se presenta externa y ajena al sujeto. Esto, vimos sostiene el carácter objetual de las percepciones. Este caso no puede ser el del tiempo -condición de la conciencia de la sensación- ni de la causalidad -función del entendimiento-.

En el horizonte de la Voluntad, sostuvimos líneas arriba, la sensación se presenta como una espontaneidad inherente al proceso de conocimiento. Ahora, el reconocimiento del carácter espontáneo de la sensación implica que aceptemos los siguientes estadios de la ampliación del concepto de voluntad; en particular, la doctrina de la objetivación de la Voluntad en el organismo animal. Para ello es necesario que asumamos la exclusividad subjetiva de las condiciones *a priori* de conocimiento. La pregunta será si es posible considerar al tiempo, la causalidad y, también, al espacio como productos secundarios, respecto de los cuales la Voluntad se presenta como algo originario y primario. El conocimiento, vimos, se presentaba como un afán (*Berstrebung*). Este afán, aprendemos en el mismo parágrafo, sobreviene como un medio para el mantenimiento del individuo y la propagación de la especie[435]. Allí, Schopenhauer pasa a la consideración objetiva del intelecto. El intelecto es considerado ahora como cerebro que, en tanto parte del organismo, responde a una determinada necesidad (*Bedürfnis*) de la voluntad[436]. Esta necesidad es, en primera instancia, la relación del individuo con el mundo externo[437]. Esto, como vimos, permite responder por el carácter exclusivamente subjetivo del espacio, pero no responde ni por el tiempo (que también afecta a la autoconciencia y al

---

[435] *Cf. MVRI*, §27, 179.

[436] *Cf. ibídem*. En el capítulo 22 del segundo Volumen de *MVR*, Schopenhauer reconoce el problema de considerar al cerebro como objetivación o manifestación objetiva del intelecto. Pues el cerebro vendría a ser condición de la pluralidad que, al mismo tiempo se encuentra ya, objetivamente, bajo la forma del espacio. Al respecto Schopenhauer dice: “la pluralidad de lo semejante solo es posible en virtud del tiempo y el espacio, o sea, a través de las formas de nuestro conocimiento. El espacio no surge hasta que el sujeto cognoscente mira hacia fuera: es el modo y manera en que el sujeto concibe algo como distinto de él. Pero acabamos de ver que el conocimiento en general está condicionado por la pluralidad y diversidad. Así que el conocimiento y la pluralidad o individuación se mantienen y desaparecen juntos al condicionarse recíprocamente” (*MVRII*, cap. 22, 310-311). Schopenhauer no encuentra problema en considerar al intelecto como cerebro (órgano en el espacio), pues esta consideración no se realiza en el horizonte del análisis trascendental en la autoconciencia, sino en el horizonte de la voluntad. El punto de unión de ambos horizontes será el cuerpo entendido ya como representación y ya como voluntad. Respecto a este particular problema véase Wicks, Robert. “Schopenhauer’s *On the Will in Nature*. The Reciprocal Containment of Idealism and Realism”. En: *A companion to Schopenhauer.* Blackwell Publishing Maden, 2016, pp. 147-162.

[437] *Cf.MVRII*, cap. 20, 279.

autoconocimiento) ni de la causalidad (función inconsciente y espontánea del entendimiento para la construcción de las representaciones externas). Pero precisamente es sobre la base de la espontaneidad de las funciones cerebrales que la Voluntad se hace presente en toda forma de representación (incluido el pensamiento) [438] . Las representaciones, como vimos, son medios del autoconocimiento de la Voluntad, de ahí que Schopenhauer haya considerado al mundo representacional como un espejo o un lenguaje cifrado en el que la Voluntad puede tomar conciencia a través del hombre. Esto debe ser cierto tanto en la naturaleza -la voluntad objetivada en las representaciones externas-, como en la autoconciencia -el hombre que se conoce como voluntad individual. En esa medida, la causalidad (espontaneidad del entendimiento) y el tiempo (forma de la autoconciencia) pueden ser considerados, en el horizonte de la Voluntad metafísica, como herramientas o medios del autoconocimiento de la Voluntad. En suma, toda forma de conocimiento (interno o externo) puede finalmente ser visto como parte del proceso de autoconocimiento de la voluntad. Como lo formula Schopenhauer,

> en la medida en que el cerebro conoce, no es él mismo *conocido* sino que es el *cognoscente*, el sujeto de todo conocimiento. Y en tanto que es *conocido* en la intuición objetiva, es decir, en la conciencia de otras cosas, o sea, secundariamente, pertenece a la objetivación de la voluntad como órgano del cuerpo. Pues todo el proceso es el ***autoconocimiento de la voluntad***, parte de ella y a ella vuelve[439].

Si la aparición del conocimiento intuitivo puede ser interpretada en el horizonte de la Voluntad, también lo pueden ser los defectos que el conocimiento trae consigo; en particular, la ilusión (*Schein*). Así, considera Schopenhauer que los organismos animales (el hombre incluido) están expuestos a la ilusión[440]. Si recordamos que la ilusión afecta a la percepción, entonces el carácter externo (posibilitado por el espacio) y temporal (condición de la conciencia) de las representaciones puede también ser considerado una ilusión. Pero esto solo es posible en el horizonte de la Voluntad identificada como cosa en sí, es decir, atemporal, una (ajena a la división en el espacio) e independiente de la causalidad. La razón también es considerada, bajo esta perspectiva, como una herramienta de la Voluntad en función de las necesidades del hombre[441]. De ahí que el error (*Irrtum*) -en particular la creencia en la realidad del futuro y el miedo a la muerte- sean también, como vimos en el acápite anterior, imputables a la Voluntad objetivada en el hombre. El miedo a la muerte, basado en la creencia en la realidad del futuro, que a su vez es abstraído

---

[438] *Cf.MVRII*, cap 22, 312.
[439] *Cf.MVRII*, cap. 20, 293-294.
[440] *Cf.MVRI*, §27, 180
[441] *Cf.Ibidem*.

del carácter temporal de la experiencia, sostenemos, son medios específicos de la auto-conservación; es decir, son medios de la voluntad individual para el mantenimiento del individuo. Romper la ilusión, sostendremos en el siguiente capítulo, supone enmendar la intuición empírica a través de la intuición estética (contemplación), que se sostiene en una configuración particular y excepcional de la Voluntad.

Debe quedar claro a lo largo de este capítulo que la filosofía de Schopenhauer, en lo que respecta a su teoría epistemológica y metafísica, es coherente, pero a expensas de conceder precedencia explicativa a la metafísica de la Voluntad o, mejor dicho, a la descripción metafísica del mundo. En otras palabras, Schopenhauer está dispuesto a dejar varios puntos importantes de su filosofía (identidad entre el sujeto cognoscente y el sujeto volente, la identidad entre voluntad y cuerpo, la identificación de la voluntad como cosa en sí e, incluso, la exclusividad subjetiva de las condiciones *a priori* del conocimiento) sin una prueba (*Beweis*) inferencial o deductiva, a fin de que sean luego corroboradas o demostradas (*nachgewiesen*) a través de la exposición o comprensión metafísica del mundo como voluntad. Esto es coherente con la propia definición, valor y criterios de verdad que Schopenhauer establece para su filosofía. Sin embargo, queda por responder la pregunta por cómo puede el filósofo acceder al conocimiento metafísico, es decir, cómo puede reflexionar a fin de que las verdades expuestas por Schopenhauer se le vuelvan evidentes. Este será el tema principal del siguiente capítulo.

Capítulo II: La estética como confirmación del idealismo

Comencemos recordando, con ayuda de Philonenko, algo de lo alcanzado en el capítulo anterior respecto del error (el miedo a la muerte) como punto de origen de la filosofía:

> La potencia del error que encontramos en el hombre lo distingue de todos los demás seres. Que el hombre sea el más expuesto al error, eso lo distingue también en otro sentido; por su potencia de error manifiesta mejor que cualquier otro ser la nada que atormenta toda su existencia y, paradójicamente, culmen de la objetivación, es también por ello origen de la reflexión filosófica[442].

Reparar el error es tarea de los argumentos y, en el caso de Schopenhauer, de la exposición metafísica del mundo en el horizonte de la Voluntad. Es decir, la filosofía encuentra su corroboración en la consecución del desciframiento en abstracto del mundo representacional bajo la clave de la Voluntad como cosa en sí. En el capítulo anterior sostuvimos que incluso las condiciones que hacen posible la representación interna y externa (tiempo, espacio y causalidad) pueden ser descifradas como medios del auto-conocimiento de la Voluntad. Debemos considerar ahora cómo es posible, para Schopenhauer, romper con la ilusión trascendental que es la base intuitiva del miedo a la muerte. Para ello, sostendremos, en el primer acápite, que es necesario considerar a la reflexión filosófica bajo el registro de la estética. En ese sentido, resaltaremos la aplicación (*Anwendung*) de las facultades cognitivas (razón, juicio y entendimiento) en el filosofar. En el segundo acápite, sostendremos que el uso de las facultades cognitivas conduce, para Schopenhauer, a una visión teatral de la existencia cuyo tópico central son las Ideas platónicas que funcionan como bisagra entre la Voluntad y sus objetivaciones en el mundo representacional.

2.1 De las facultades estéticas

Para entender en qué sentido es posible hablar de un funcionamiento estético de las facultades cognitivas es necesario que consideremos aquello que guía y regula la actividad cognitiva en el horizonte empírico de la experiencia. En el capítulo anterior vimos que el entendimiento y la razón se encuentran subordinadas a la voluntad y, en ese sentido, sus productos inmediatos (experiencia y conceptos) y mediatos (el lenguaje y la ciencia) se acomodan a los fines de la supervivencia del individuo y la reproducción de la especie. Hay, sin embargo, al menos una instancia en la cual la función cognitiva del hombre no se encuentra subordinada a la voluntad: la contemplación estética. En el

---

[442] Philonenko, Alexis, *op. cit*, pp. 150.

capítulo anterior, al hablar sobre la naturaleza de la cosa en sí, vimos que se erigía en el sujeto un interés (*Interesse*) que evitaba que las representaciones sean tomadas como algo "ajeno y trivial"[443]. En el tercer libro aprendemos que este interés designa la inevitable relación de toda forma de conocimiento con la voluntad:

> [E]l principio de razón[,] el que pone los objetos en esa relación con el cuerpo y así con la voluntad, el conocimiento al servicio de esta se esforzará exclusivamente por conocer de los objetos precisamente las conexiones establecidas por el principio de razón, así que se ocupará de sus múltiples relaciones en el espacio, el tiempo y la causalidad. Pues solo en virtud de ellas el objeto le resulta al individuo ***interesante***, es decir, tiene una relación con la voluntad. De ahí que el conocimiento al servicio de la voluntad no conozca de los objetos más que sus relaciones y no sepa de ellos más que en la medida en que existen en este momento, en este lugar, en estas circunstancias, por estas causas y con estos efectos; en una palabra, en cuanto cosas individuales: y si se suprimieran todas esas relaciones desaparecerían también los objetos, precisamente porque nada conocía de ellos en otros respectos[444].

Del análisis del cuerpo, expuesto también en el capítulo anterior (y nos lo reafirma también Schopenhauer al inicio del §33), el lector recordará que el cuerpo es una objetivación de la Voluntad que, en tanto cuerpo material orgánico, es el punto de partida de las sensaciones. A partir de la conciencia de la sensación, entendida como la conciencia del cuerpo en los órganos sensoriales en el espacio, se crea la representación de un objeto externo. Este objeto vuelve a ingresar a la conciencia a través de la forma del tiempo. Con ello, la representación adquiere su carácter objetual, ajeno y temporal. Desde el punto de vista del cuerpo como voluntad, las representaciones son descifradas como "un medio (μηχανή) para los complicados fines (πολυτελέστερα)" de la mantención de los seres[445]. Así, toda experiencia y forma de conocimiento normal se encuentra en una relación intrínseca con la voluntad objetivada en el cuerpo. Esta instancia de la Voluntad la llamamos, en el capítulo anterior, la voluntad individual[446].

Ahora, excepcionalmente es posible suprimir la relación de servidumbre entre conocimiento y voluntad dando lugar a una transformación del sujeto individual en "un puro y desinteresado sujeto de conocimiento" (*reines, willenloses Subjekt der Erkenntniß*)[447]. Esta transformación del polo subjetivo del conocimiento, sostiene Schopenhauer, conlleva una transformación del polo objetivo; ya que, lo conocido en la

---

443 *Cf. MVRI*, §17, 113.
444 *MVRI*, §33, 208. El subrayado es mío.
445 *Cf.* Ibidem.
446 Debemos reparar en la diferencia entre la voluntad individual expuesta por nosotros y la voluntad diléctica propuesta por Kamata. Vése cita 422.
447 *MVRI*, §34, 209.

contemplación estética no son más las representaciones individuales, ni las relaciones entre los objetos que, mediata o inmediatamente, establecen una relación con la voluntad[448]. En la experiencia estética se conoce la Idea platónica, entendida como "la forma eterna, la objetividad inmediata de la voluntad en ese grado"[449]. Tomando en cuenta las bases sentadas por Schopenhauer para el conocimiento (específicamente la separación sujeto-objeto), podemos observar que, para Schopenhauer, la contemplación estética compone una forma específica de conocimiento[450]. En lo que sigue nos ocuparemos principalmente del polo subjetivo de la estética schopenhaueriana y dejaremos el polo objetivo para las últimas secciones del presente acápite.

Antes de examinar por separado cada una de las facultades cognitivas en el horizonte de la estética de Schopenhauer, es necesario comprender exactamente de qué tipo de relación con la voluntad se libera el sujeto en la experiencia estética y, de ser el caso, qué tipo de relación permanece constante. A primera vista, la respuesta a esta interrogante parece bastante simple y es confirmada por Schopenhauer en varios pasajes: "suprimir la individualidad del sujeto cognoscente"; "el sujeto, en la medida en que conoce una idea, deja de ser individuo"; "se pierde completamente en ese objeto, es decir, olvida su **individualidad**, su voluntad, y queda únicamente como puro sujeto, como claro espejo del objeto"; "se suprime también la individualidad"[451]. Qué sea exactamente este sujeto individual es una pregunta que se demuestra mucho más compleja. Tal como lo sostiene Döflinger,

> [d]as Subjekt ästhetischer Kontemplation ist nicht leibliches Subjekt, denn Bedingung zu solch ästhetischer Subjektivität ist die „Aufhebung der Individualität im erkennenden Subjekt"', was für es bedeutet, weder Individuum im Sinne raum-zeitlicher Individuation nach dem Satz vom Grund noch Individuum unter Individuen im Verständnis des in der Vielheit der Leiber erscheinenden Willens zu sein [...]. In den Blick gerät der Lustaspekt am ästhetisch erkennenden Subjekt nur dann, wenn der Negationsindikator in der Bestimmung der *Nicht*-Leiblichkeit nicht bloß im logischen Verständnis, sondern als emphatischer Ausdruck der Befreiung ästhetischer Subjektivität vom Leiden an der Leiblichkeit genommen wird. Das Subjekt ästhetischer Kontemplation ist aufgrund seiner Nicht-Leiblichkeit „schmerzloses [...] Subjekt der Erkenntnis"", doch nicht als gefühlsmäßig indifferentes Subjekt, sondern es ist ihm dabei „völlig wohl"[452].

---

[448] *Cf. MVRI*, §33, 207-208.
[449] *MVRI*, §34, 210.
[450] Como se sabe, para Kant, la experiencia estética no constituye propiamente una forma de conocimiento. Al respecto véase Dörflinger, Bernd. "Zur Erkenntnisbedeutung der Ästhetik. Schopenhauers Beziehung zu Kant". En: *Jahrbuch der Schopenhauer Gesellschaft 1990*, Schopenhauer-Gesellschaft: Mainz, 1990, pp. 68-78.
[451] En ese orden *MVRI*, §30, 200; §33, 207; §34, 210; *MVRII*, cap. 30, 424.
[452] Dörflinger, Bernd, *op. cit*, pp. 61.

Este alejamiento del cuerpo, que Dörflinger interpreta como clave de la comprensión positiva del placer estético -la felicidad (*Säligkeit*)[453] - no exime al conocimiento abstracto. Pues, este no está exento de producir afecciones. Tal como lo afirma Dörflinger (y en consonancia con nuestro análisis):

> Vermittels der ihm Zukunft eröffnenden Begriffe allerdings „sorgt" sich der Mensch um seine Zukunft. Vermittels der ins Vergangene reichenden Begriffe sind ihm Irrtum und Schuld aufbewahrt. Insbesondere den Tod lernt er im Begriff schon in abstracto kennen, was ihm das Leben „bedenklich" macht. Durch Begriffe sind ihm also die Leiden der Sorge und der Angst eröffnet[454].

Entonces, al referirse al individuo y su supresión en la experiencia estética, Schopenhauer hace realmente referencia al conjunto de determinaciones volitivas concretas (necesidades) producto de la existencia corporal del sujeto. Con esto, hemos identificado al cuerpo (la existencia individualizada del sujeto) como centro de afecciones. ¿Implica esto, sin embargo, un absoluto alejamiento de todo aspecto corporal en la experiencia estética? Esto pareciera contravenir cualquier definición mínima de lo estético en la medida en que la experiencia estética encuentra su punto de inicio en la experiencia sensible, esto es, en la experiencia necesariamente mediatizada por el cuerpo. De esto trataremos a fondo en el siguiente acápite al hablar de la relación entre la razón y la Idea platónica. Por lo pronto, debemos analizar el sentido del desinterés (*Interesselosigkeit*) en la estética de Schopenhauer.

Hasta ahora, hemos presentado la mediación del cuerpo como punto central de la comprensión del **interés** en la estética de Schopenhauer. Esta mediación se corrobora cada vez que encontramos que:

> (…) el individuo encuentra que su cuerpo es un objeto entre objetos, y que aquel tiene con todos estos múltiples conexiones y relaciones según el principio de razón, así que siempre reduce la consideración de los mismos, por un camino más o menos largo, a su cuerpo, es decir, a su voluntad[455].
>
> (…) el individuo es el sujeto del conocer en su relación con un determinado fenómeno particular de la voluntad, y está a su servicio. Ese fenómeno particular de la voluntad está sometido en cuanto tal al principio de razón en todas sus formas[456]

En varios pasajes del tercer libro, Schopenhauer se refiere a la voluntad suprimida en la contemplación estética específicamente como la "voluntad individual":

[453] *Cf. ibidem*.
[454] Dörflinger, Bernd, *op. cit*, pp. 62.
[455] *MVRI*, §33, 208.
[456] *MVRI*, §34, 211.

(…) perder totalmente de vista su interés, su querer y sus fines, y luego desprenderse totalmente por un tiempo de la propia personalidad, para quedar como puro sujeto cognoscente, claro ojo del mundo […]. Es como si para que surgiera el genio en un individuo, en él tuviera que recaer una medida de fuerza cognoscitiva que superase ampliamente la requerida para el servicio de una **voluntad individual**[457].

Si en la conciencia apareciera un acto de **voluntad individual** real debido al asedio y peligro reales para la persona por parte del objeto, entonces la voluntad individual así conmocionada ganaría la supremacía, se haría imposible la tranquilidad de la contemplación[458].

Un ímpetu así en un grado elevado y de alguna duración es propio exclusivamente del genio, que consiste precisamente en la existencia de una capacidad cognoscitiva mayor que la necesaria para el servicio de una **voluntad individual**, exceso ese que queda libre y entonces | capta el mundo sin referencia a la voluntad[459].

En el capítulo anterior presentamos la afirmación de la voluntad individual como el egoísmo del individuo que produce el miedo a la muerte, entendido como instinto de auto-conservación del organismo. Allí vimos que la posibilidad de la superación del miedo a la muerte se fundaba, paradójicamente, también en una afirmación de la Voluntad. Esta paradoja se resolvió analizando las instancias o, puesto en un lenguaje que ya debe ser familiar para nuestro lector, los distintos momentos de la ampliación del concepto de voluntad. Por un lado, la voluntad individual es la serie de determinaciones volitivas específicas que tiene lugar en razón de la existencia corporalizada del sujeto. Esta voluntad no es aún la Voluntad metafísica que se define como libre, esto es, ajena al principio de razón, no determinada causalmente y que no conoce necesidad[460]. Nos vemos tentados a considerar el problema del desinterés bajo el registro de la dialéctica de la Voluntad. Precisamente en ese sentido proponemos interpretar la diferencia entre el interés subjetivo y el interés objetivo presentado por Schopenhauer en algunos pasajes de su obra:

(…) también su intelecto [el de los hombres comunes] se entrega a la inactividad en cuanto la voluntad no lo estimula. Ellos no tienen **interés objetivo** en nada. No dedican su atención, por no hablar de su reflexión, a ninguna cosa que no tenga relación, al menos posible, con su persona: lo demás no gana interés alguno para ellos […]: y todo porque solo son capaces de un interés subjetivo[461].

Todo genio es un niño grande porque contempla el mundo como algo ajeno, como un espectáculo y, por lo tanto, con **un interés puramente objetivo** [*rein objektive Interesse*]. Conforme a ello, no tiene, al igual que el niño, aquella árida seriedad del hombre común

[457] *MVRI*, §36, 219. El subrayado es mío.
[458] *MVRI*, §39, 238. El subrayado es mío.
[459] *MVRII*, cap. 30, 422-423. El subrayado es mío.
[460] *Cf. MVRI*, §55, 338.
[461] *PPII*, §49, 74.El subrayado es mío.

> que, incapaz de más interés que el subjetivo, siempre ve en las cosas meros motivos para su obrar[462].

Como lo nota Neymeyr, en la misma dirección se presenta la referencia al fin objetivo (*objektiver Zweck*) del intelecto genial en la contemplación estética en oposición al fin subjetivo o personal del hombre común[463]. El genio, afirma Schopenhauer es grande, porque "sacrifica su placer personal a un *fin objetivo*" y "no busca su provecho sino que persigue únicamente un *fin objetivo*"; por el contrario, el hombre común es *ruin* (*klein)* pues toda su actividad se encuentra dirigida hacia sus fines personales [464]. Ahora, en función de la oposición hasta aquí presentada, podemos dar al desinterés una caracterización positiva ligada al interés o fin objetivo como característica del intelecto o conocimiento desligado del cuerpo (desindividualizado). Debemos considerar la complejidad y ambigüedad del adjetivo "objetivo" en la estética de Schopenhauer. Por un lado, como vimos, objetivo es el conocimiento en la medida en que es esencialmente representacional. Las representaciones individuales (los objetos de la percepción o intuición empírica) son consideradas, en la estética, objetivaciones mediatas; en oposición a la Idea que se define como la objetivación inmediata u objetividad adecuada de la Voluntad[465]. De ahí que la contemplación estética como forma de conocimiento objetivo, forme parte del proceso de autoconocimiento de la Voluntad. Tal como lo afirma Korfmacher,

> [d]ie ästhetiches Anschauung und das korrelierende reine Subjekt des Erkennens liegen noch ganz im Bereich der Vorstellungswelt und damit eben im Bereich der Selbstentzweiung des Willens. Die Theorie von der Aufhebung des Individualwillens im ästhetichen Zustand ist also von dieser Seite nicht anzugreifen. Überwunden soll im ästhetichen Zustand nicht der Wille als methaphysisches Urprinzip sein, sondern nur der individuelle Wille des Subjekts[466].

El calificativo de "objetivo", sin embargo, no hace referencia solamente al objeto del conocimiento, sino también al sujeto. De ahí que la genialidad sea "la más perfecta objetividad, es decir, la dirección objetiva del espíritu, opuesta a la subjetiva, que se encamina a la propia persona, es decir, a la voluntad"[467]. Así, "objetivo" en el tercer libro es tanto el sujeto como el objeto y, especialmente, la forma de captación intuitiva llevada

---

[462] *MVRII*, cap. 31, 453. El subrayado es mío.
[463] *Cf.* Neymeyr, Barbara. *Ästhetische Autonomie als Abnormität: Kritische Analysen zu Schopenhauers Ästhetik im Horizont seiner Willensmethaphysik,* Berlin: Walter de Gruyter, 1996, pp. 24-25.
[464] *MVRII*, cap. 31, 440.
[465] *MVRI*, §32, 205-206.
[466] Korfmacher, Wolfgang. *Ideen und Ideenerkenntnis in der ästhetishcen Theorie Arthur Schopenhauers,* Freiburg: Centaurus-VerlagGesellschaft, 1991, pp. 143.
[467] *MVRI*, §36, 218.

a cabo por el intelecto[468]. Esto es importante para entender en qué sentido, por momentos, Schopenhauer equipara el desinterés de la intuición como su pura objetividad[469]. La objetividad del intelecto nos sirve también como fundamento positivo del sentimiento de placer estético. Así, "el estado de la pura objetividad de la intuición produce una total felicidad [*Sälligkeit*]"[470]. Finalmente, el estado de pura objetividad es el que vincula el arte y la filosofía[471]. Todos estos puntos serán tratados más adelante, pero me interesa resaltar que el énfasis de lo objetivo en la estética de Schopenhauer recae inmediatamente tanto sobre la dimensión objetiva como subjetiva de la experiencia estética; en la medida en que, en la contemplación estética ya no es posible disociar el sujeto del objeto[472].

Comprendemos que la dimensión subjetiva y objetiva de la experiencia estética son mutuamente dependientes y, por tanto, el sujeto puro de conocimiento es condición de la Idea platónica intuida en la experiencia estética; en la misma medida que la Idea es condición del sujeto avolitivo de conocimiento. La desindividuación (que ahora puede comprenderse como la contemplación desinteresada; la contemplación puramente objetiva o la contemplación realizada con puro interés objetivo) no es un estado meramente pasivo; por el contrario, Schopenhauer describe al genio como "la potencia absoluta del intelecto"[473], que "consagra todo el poder de su espíritu a la intuición"[474]; y que requiere, además, una fantasía (*Phantasie*) vigorosa[475]. La fantasía "amplía su [el del genio] horizonte mucho más allá de la realidad de su experiencia personal, poniéndole en situación de, a partir de lo poco que llega a su percepción real, construir todo lo demás, y permitiendo que pasen ante él casi todas las imágenes posibles de la vida"[476]. Podemos hablar, entonces, también de la experiencia estética como una actividad del intelecto. Y así parece hacerlo Schopenhauer al afirmar que el genio es "antinatural, ya que consiste en que el intelecto, cuyo verdadero destino es el servicio de la voluntad, se emancipa de él para actuar por su propia cuenta [*um auf eigene Hand thätig zu seyn]*"[477]. Esta actividad no puede encontrarse completamente disgregada de la Voluntad en la medida en que, como lo hemos sostenido, ella es la pura actividad espontánea. Sin tomar en cuenta la

---

468 *MVRI*, §38, 231.
469 *MVRII*, cap. 30, 428.
470 *MVRII*, cap. 30, 421. Véase también *MVRII*, cp. 31, 439.
471 *Cf. MVRI*, §53, 323; *MVRII*, cap. 30, 424; cap 31, 429; cap 31., 444; *PPII*, §2, 3-4.
472 *Cf. MVRI*, §34, 210.
473 *MVRII*, cap. 22, 321.
474 *MVRI*, §34, 210.
475 *Cf. MVRI*, §36, 220.
476 *MVRI*, §36, 219.
477 *MVRII*, cap. 31, 422.

influencia de la Voluntad metafísica en la actividad estética del intelecto no solo condenamos, y esto se ha hecho varias veces, a la estética de Schopenhauer a un enigma irresoluble; sino que fallamos en comprender la importancia de la estética en el horizonte sistemático de su filosofía.

Es interesante observar cómo Neymyer argumenta, consistentemente, que la relación entre interés o motivo subjetivo, e interés o motivo objetivo no puede ser analizada como una relación de subordinación entre especies de un mismo género (*Gattung*) o concepto que reciba el nombre de interés[478]. Puesto que el interés, sostiene Neymeyer, solo tiene sentido propiamente para el individuo. Por el contrario, la Voluntad metafísica es libre de toda determinación (y el interés es una determinación), por lo que adjudicar un "interés sistemático" o "más elevando" a la Voluntad sería una contradicción grave. Resolver esta contradicción requeriría, según Neymyer, o bien que se transforme substancialmente la metafísica de la Voluntad (y, con ello, que se cambie también la filosofía de Schopenhauer en su conjunto) o que se presente una noción paradójica de autonomía del intelecto que funcione a manera de excepción del sistema[479]. El problema es que Neymyer insiste en que el recurso a un interés más alto y sistemático de la Voluntad debería producir como resultado un concepto unitario de Interés que permita considerar el interés subjetivo y el interés objetivo como especies de un mismo género, o como casos de un solo concepto. Esta demanda por sistematicidad conceptual omite dos problemas características centrales de la filosofía de Schopenhauer. Por un lado, como observamos en el capítulo anterior, Schopenhauer define y problematiza sus conceptos de forma tal que estos se acomoden a distintas perspectivas evitando, así, la contradicción flagrante, y, al mismo tiempo, la reducción de la filosofía al mero análisis lógico de conceptos. Por otro lado, Neymyer no analiza el problema del desinterés en el horizonte de la dialéctica de la Voluntad. Es decir, la autora no repara en la diferencia entre la voluntad individual y la Voluntad libre de la naturaleza y, en particular, en el proceso de ampliación del concepto Voluntad presentado en el capítulo anterior. Esta ampliación no es un mero cambio cuantitativo respecto del número de casos subsumidos bajo una sola denominación. Por el contrario, tal como lo hemos venido argumentado, la voluntad o el querer como medio para el desciframiento del enigma del mundo establece una relación

[478] *Cf.* Neymeyr, Barbara, *op. cit*, pp. 31.
[479] *Cf.* Neymeyr, Barbara, *op. cit*, pp. 29-30. Véase también el apartado 5 de la investigación de Neymeyr dedicado enteramente al problema de la autonomía y heteronomía del intelecto.

meramente asintótica con la cosa en sí, pero a cuenta de que se admita un cambio cualitativo en la comprensión de la voluntad.

Este cambio es la separación de la voluntad de las determinaciones cognitivas (los motivos) a través de las cuales se comprende la voluntad del hombre según el principio de razón suficiente. Esto es importante toda vez que se considere que, en principio, los objetos son intuidos como fines o motivos de **la voluntad dialéctica**, esto es, las determinaciones singulares del sujeto empírico[480]; luego la realidad externa y temporal en conjunto (esto es, las condiciones de la existencia individual) se presentaron como medios de los fines de **la voluntad individual** que, al incluir el instinto y las funciones orgánicas, tiene como fin la supervivencia y la reproducción. Ya en esta separación, es posible ver que lo que constituye un fin para la voluntad dialéctica es solamente un medio para la Voluntad individual. De la misma manera, la Voluntad libre no tiene propiamente determinación alguna que pueda considerarse un fin *sensu estricto*; pero es posible hablar, como señalamos al inicio del presente trabajo, de un seguimiento sistemático de la Voluntad en la filosofía de Schopenhauer a través del pensamiento único descifrado como "el mundo es el autoconocimiento de la Voluntad"[481]. Ahora, esta consideración no establece que el autoconocimiento de la Voluntad sea, propiamente, el fin que determine o "incite" a la Voluntad a objetivarse. Por el contrario, como vimos en el capítulo anterior, la Voluntad se entiende como una espontaneidad o *actus purus*[482]. Sin embargo, el conocimiento de la voluntad como cosa en sí para la filosofía no puede separarse de las instancias (siempre representacionales o cognitivas) del autoconocimiento de la Voluntad. De ahí que la filosofía no tenga por objeto de estudio directamente la cosa en sí, sino la cosa en sí (la Voluntad) en sus grados o niveles de objetivación (las Ideas)[483]. Bajo este registro, es posible hablar de un interés o fin objetivo de la Voluntad, en la misma medida en que es posible hablar de un interés o fin de la filosofía (el espejo de la Voluntad *in abstracto*): el conocimiento de las Ideas.

En el esquema presentado líneas arriba, el interés o fin subjetivo (ligado inevitablemente al cuerpo) no es un caso o especie del concepto general de interés. Pues, en la medida que el interés objetivo se entienda como un interés propio del arte y la filosofía (disciplinas

---

[480] Ver cita 421.
[481] *Cf.* Atwell, John, *op, cit*., 2-4; Malter, Rudolph. *Der eine Gedanke: Hinfürung zur Philosophie Arthur Schopenhauer*, Darmstadt: Wissenschaftliche BuchGesellschaft, 1988, pp. IX.
[482] *Cf.* Kamata, Yasuo, *op, cit*., pp. 212, 287.
[483] *Cf. MVRI*, §53, 323.

encargadas bajo distintos medios de analizar y reproducir los grados de objetivación de la Voluntad) y sea atribuido a la Voluntad libre a fin de hacer posible el conocimiento y la investigación filosófica, los motivos personales (que determinan la voluntad dialéctica) y las representaciones empíricas (la objetivación inadecuada y parcial de la Idea en el espacio y el tiempo) son meros medios para el conocimiento filosóficos y artístico. Puesto de otra manera:

> Die von Schopenhauer gemeinte Rede über das Ding an sich ist die indirekte: von ihm, als dem Wesen, kann nur insofern gesprochen werden, als es sich schon unter einer Form präsentiert: unter der Minimalform des Erkanntseins, der Objekthafkeit, „Ojektivität". In dieser Arte seines Zutagetretens hat der Wille sich einerseits von sich selbst entfern (indem er nicht mehr der erkenntnislos-unbestimmbare ist), er ist aber auch in seiner Objektität ganz bei sich, weil er sich trotz der (mit Objektität verbunden) Entfernung von sich selbst nur sich zum Inhalt hat[484].

Por tanto, cuando hablamos del sujeto puro de conocimiento no debemos tener presente solo una consideración negativa del desinterés (la supresión de los intereses subjetivos y personales), sino también una consideración positiva del interés objetivo que acompaña y guía el conocimiento de la Idea. Este interés ya no puede ser comprendido como un interés de la especie o del individuo (procreación o supervivencia), sino como un interés de la Voluntad en la naturaleza en función de su autoconocimiento. Esto conduce a que, en el contexto de la estética de Schopenhauer sea posible hablar, no sin encontrarse exento de paradojas, de un interés desinteresado (*interesseloses Interesse*)[485]. Pero, como lo hemos presentado en el primer capítulo (Introducción de 1.2), la filosofía de Schopenhauer asume las paradojas y las analiza a fin de mostrar que no hay una contradicción grave que ponga en peligro la totalidad de su pensamiento. Será esta paradoja la que conduzca, finalmente, al desarrollo del pensamiento de Schopenhauer en la forma de una ética[486].

De hecho, luego de su complejo y pormenorizado estudio sobre la autonomía y heteronomía del intelecto en la contemplación estética, Neymeyr nos conduce a conclusiones similares a la nuestra. Así, en vez de hablar de una dialéctica de la Voluntad, Neymeyr habla de un conflicto aparente entre la autonomía (la liberación de la voluntad)

---

484 Malter, Rudolf, *op. cit*, pp. 64.
485 Kormacher, Wolfgang, *op. cit*, pp. 145.
486 Cardona Suárez analiza el problema de la ascesis y la negación de la voluntad en el desarrollo de la filosofía de Schopenhauer en el paso de la estética a la ética y señala la paradoja del interés desinteresado como clave de comprensión de la transición entre el pensamiento estético y ético de Schópenhauer. Véase Cardona Suárez, Luis Fernando. "La ascesis liberadora como libertad en el fenómeno en Schopenhauer". En: *Universitas Philosophica*, año 29, n° 59, Bogotá, pp. 211-237.

y la heteronomía (la actividad libre según sus propias leyes) del intelecto. La autora resuelve este conflicto recurriendo a la siguiente afirmación de Schopenhauer presente en el tercer libro (y poco notada en la tradición anglosajona):

> La voluntad es el en sí de la idea que la objetiva perfectamente; es también el en sí de la cosa individual y del individuo que la conoce, los cuales la objetivan imperfectamente. En cuanto voluntad, fuera de la representación y todas sus formas, es una y la misma en el objeto contemplado y en el individuo que, elevándose en esa contemplación, se hace consciente de sí mismo como sujeto puro. De ahí que ambos no sean diferentes en sí mismos: pues en sí **son la voluntad que aquí se conoce a sí misma**, y la pluralidad y diversidad solo existen en cuanto modo y manera en que se produce ese conocimiento, es decir, que no existen más que en el fenómeno y en virtud de su forma[487].

Sobre la base de esta cita, Neymeyr sostiene que al hablar de una liberación de la Voluntad, Schopenhauer no puede referirse decididamente a una eliminación de la misma[488]; sino que la noción de interés o fin objetivo nos debe conducir a entender la experiencia estética como una manifestación específica y más elevada de la Voluntad que trasciende el interés subjetivo-individual de las pulsiones animales y las necesidades primarias[489]. Esto, permitiría que el intelecto siguiera su orientación metafísica. Así,

> [e]ine ästhetische oder philosophische Zweckorientierung des Willens unterscheidet sich von der alltäglich-elementaren also insofern, als sogenannte ‚objektive', mithin essenzbezogene Zwecke an die Stelle der subjektiven, auf bloße Relationen gerichten Zwecke der Bedürfnis- und Erscheinungssphäre treten [...]. Zwecklos erscheint ästhetische Einstellung nur unter einer vordergründigen Perspektive, die den Zweckbegriff auf den jenigen primär-elementarer Alltagsbedürftigkeit einschränkt. Ist der Zweckbegriff hingegen dergestalt erweitert, daß subjektive und objektive Zwecke gleichermaßen unter ihn subsumiert werden, so kann von einer Zwecklosigkeit des ästhetischen Intellekts nicht die Rede sein. An die Stelle einer auf die Beziehungen der Dinge untereinander und zum Willen gerichten Erkenntnisweise, die sich an subjektiven Zwecken orientiert, tritt in ästhetischer Kontemplation eine andersartige, aber ebenfalls willensdependenten Erkenntnisweise die ‚objektive´ Zwecke verflogt[490].

Otra objeción a la interpretación de la experiencia estética en el horizonte del autoconocimiento de la Voluntad es presentada por Korfmacher, quien sostiene que la consideración del placer estético y del conocimiento estético como "*Quietiv*" de la voluntad implica la conciencia del propio suplicio (*Pein*) lo que arroja dudas respecto de la pureza del sujeto de conocimiento como condición de posibilidad de la contemplación estética[491]. Esto lo conduce a sostener que el sujeto puro de conocimiento presentado en la contemplación estética es solo el caso ideal (*Idealfall*) de una subjetividad que admite

---

[487] *MVRI*, §34, 212. El subrayado es mío.
[488] *Cf.* Neymeyr, Barbara, *op. cit*, pp. 184-185.
[489] C*f.* Neymeyr, Barbara, *op. cit*, pp. 186.
[490] Neymeyr, Barbara, *op. cit*, pp. 187.
[491] Korfmacher, Wolfgang, *op. cit*, pp. 144.

distintos grados de claridad; y que la superación absoluta de la individualidad es una contradicción que condena el estado estético descrito por Schopenhauer a una oscuridad mística. Es decir, puesto que la experiencia estética, en el pensamiento de Schopenhauer, pertenece al horizonte de la representación, no sería posible, según este autor, dar cuenta cabal de las condiciones de posibilidad de la desindividuación (y del placer subsecuente), sino solo como una forma de arrobamiento o éxtasis místico[492]. Lo que Korfmacher no considera es que si bien la experiencia estética, en tanto forma de conocimiento, debe analizarse en el terreno de la representación, ello no implica que dicho análisis no pueda ser considerado en el horizonte de la voluntad. Esto es justamente lo que propone la interpretación de la contemplación estética como un momento (más claro o elevado) del autoconocimiento de la voluntad. En primera instancia, y en clara diferencia con Kant, la conciencia estética es una forma de conocimiento y no, meramente un sentimiento o estado de ánimo:

> Aesthetic consciousness is […] not merely an escape from the torments of our existence as willing subjects, but somehow offer us objective understanding and knowledge of the world. A peculiar type of knowledge it is, however: not based on (determinate) concepts, as in the 'subjective' kind of knowledge that is the scientific knowledge, for instance, but knowledge of what Schopenhauer calls (Platonic) Ideas[493].

Es en relación con la claridad de las ideas (del objeto) que debemos considerar la claridad de la conciencia. Esto lo haremos en los siguientes acápites. Por lo pronto, es importante que consideremos que, al igual que toda forma de conocimiento (consciente o inconscientemente), la contemplación estética supone inmediatamente una forma de autoconciencia. Esta autoconciencia ya no se encuentra disgregada (en objeto y sujeto), pues "no se puede ya separar al que intuye de la intuición sino que ambos se han hecho una misma cosa"[494]. De esa manera,

> (…) en la medida en que […] un individuo cognoscente se convierte en sujeto puro del conocer y el objeto considerado se eleva a idea, aparece puro y en su totalidad ***el mundo como representación*** y se produce la completa objetivación de la voluntad, ya que solo la idea es su objetividad adecuada. Esta encierra en sí el sujeto y el objeto de igual modo, ya que ellos son su única forma: en ella ambos mantienen el equilibrio: y así como el objeto no es aquí más que la representación del sujeto, también este, al quedar totalmente absorbido por el objeto intuido, se ha convertido en el objeto mismo, ya que la conciencia toda no es sino su más clara imagen. Esta conciencia constituye propiamente **todo *el mundo como representación***[495]

[492] *Cf.* Korfmacher, Wolfgang, *op. cit*, pp. 146-147.
[493] Vandenabeele, Bart. "Aesthetic Disinterestedness in Kant and Schopenhaher". En: *Estetika: The Central European Journal of Aesthetics,* 2012, N° 1, pp. 45-70, pp. 61.
[494] *MVRI*, §34, 210.
[495] *MVRI*, §34, 211-212. El subrayado es mío

¿Qué implica aquí la aparición del mundo como representación? *Via negationis*, podemos decir que implica la desaparición de las condiciones que hacen posible la separación sujeto-objeto: la materia como realidad espacial, temporal y causalmente determinada. Esto, sostiene Schopenhauer, es lo que propiamente atribuye a las representaciones la existencia[496]. Pero, desde una concepción positiva, debemos decir que la experiencia estética implica el conocimiento de las Ideas platónicas, lo que implica ya un conocimiento del sujeto como soporte o portador (*Träger*) del mundo[497]. Estas condiciones permiten al sujeto vencer la resistencia o aversión interna a la tesis idealista. Pues precisamente lo que la tesis idealista propone es, por un lado, poner entre paréntesis la existencia extra-mental o material de los objetos de la conciencia (las representaciones) y, por otro, exige reconocer el inherente vínculo de todo objeto con una conciencia, un sujeto. Vista de esta manera, la resistencia del sujeto a la admisión del carácter representacional del mundo se funda en la **Ilusión** de la realidad extra-mental, que también debe ser interpretada como un medio de la voluntad individual para la supervivencia. Importa resaltar que el sentido final del desinterés de la contemplación estética es el rompimiento del "Velo del Maya" o, para ponerlo en otros términos, la suspensión de la predicación de existencia del mundo y su consideración como mera representación, simple objeto de la conciencia de un sujeto. Schopenhauer no considera que esta suspensión sea meramente el resultado de una abstracción, sino de una particular forma de intuición.

Nuestra tesis principal a lo largo de este acápite será que la comprensión estética de las facultades cognitivas nos conduce a reconsiderar o ampliar nuestra noción de reflexión filosófica. Para esto, mostraremos que las facultades, además de un uso inmanente e instrumental obedecen a un "interés objetivo" que no conduce a una mera reflexión abstracta, sino a una efectiva visión (intuición) del mundo (*Weltanschauung*). Finalmente, sostendremos que esta visión del mundo (el mundo visto desde el desinterés) provee una evidencia intuitiva, que repara la Ilusión al poner en evidencia el carácter artificial (*künstlich*) y artístico (*kunstvoll*) del mundo. Tal como lo sostiene Lerchner,

> [i]n Schopenhauers eigener Reihenfolge haben die Metaphysik der Natur mit ihrer Gesichtsgebung der Welt [...]. die Metaphysik des Schönen mit ihrer Lehre vom Genie [...], und die Metaphysik der Sitten mit ihrer Lehre von Mitleid und Resignation [...]

[496] *Cf. MVRII*, cap. 4, 50.
[497] *Cf. MVRI*, §34, 213.

> ähnlich viel zu bieten, wenn es darum geht, das Charakteristikum der Produktion des Philosophen zu Anschaulichkeit („welcher der Quelle alle Evidenz ist“) zu bringen[498].

2.1.1 La razón estética

En el presente acápite nos enfocaremos en analizar el tópico de la Idea platónica de Schopenhauer según sus características y funciones epistemológicas. Para ello, seguiremos la sugerencia e investigación de Kamata al examinar la Idea platónica en el horizonte crítico-trascendental de la filosofía schopenhaueriana, es decir, de acuerdo con sus condiciones de posibilidad.

Quizá sea extraño que hablemos de la razón (capacidad, como vimos en el capítulo anterior, propiamente conceptual) en la estética de Schopenhauer (centrada en la intuición). Más extraño será entonces que, en el primer libro de *MVR*, Schopenhauer afirme que “la idea platónica se torna posible por la unión de fantasía (*Phantasie*) y razón (*Vernunft*)”[499]. En el tercer libro, afirma Schopenhauer que la idea es “la objetivación inmediata de la voluntad”[500], que se substrae de las formas subordinadas de la representación (tiempo, espacio y causalidad) que Schopenhauer (a la usanza escolástica) llama *principium individuationis,* pero que, sin embargo permanece subordinada a la separación sujeto-objeto[501]. Es decir, la idea platónica es objeto de un sujeto, representación. En el segundo volumen de *MVR*, Schopenhauer caracteriza las ideas como lo esencial de las representaciones individuales, esto es, “las *formas* (*Formen*) permanentes, inmutables e independientes de la existencia temporal de los seres individuales, las *species rerum q*ue constituyen el elemento puramente objetivo de los fenómenos”[502]. Estas formas tienen como correlato empírico en la ciencia la especie o tipo[503]. Esto no nos debe llevar a confundir la idea platónica con el mero concepto. Por el contrario, Schopenhauer afirma reiteradamente que las ideas no son conceptos:

> El *concepto* es abstracto, discursivo, totalmente indeterminado dentro de su esfera, definido solo en sus límites, accesible y comprensible para cualquiera que simplemente esté dotado de razón, transmisible en palabras sin ulterior mediación y susceptible de agotarse en su definición. Por el contrario, la *idea*, que ha de definirse siempre como **representante adecuada del concepto**, es plenamente intuitiva y, aunque representa una cantidad infinita de cosas individuales, está completamente determinada: nunca es

[498] Lerchner, Thorsten. “Die Welt als Vorstellung: Arthur Schopenhauer und der theatralische Bick auf Dasein“. En: En: *Jahrbuch der Schopenhauer Gesellschaft 2013*, Schopenhauer-Gesellschaft: Mainz, 2013, pp. 53-75, pp. 56.
[499] *MVRI*, §9, 48.
[500] *MVRI*, §34, 210.
[501] *Cf. MVRI*, §31, 206
[502] *MVRII*, cap. 29, 416.
[503] *MVRII*, cap. 29, 417.

conocida por el individuo en cuanto tal sino solo por aquel que se ha elevado por encima de todo querer y toda individualidad, erigiéndose en sujeto puro de conocimiento[504].

La *idea* es la unidad disgregada en la pluralidad en virtud de la forma espacio-temporal de nuestra aprehensión intuitiva: en cambio, el *concepto* es la unidad restablecida desde la pluralidad a través de la abstracción de nuestra razón: se la puede designar como *unitas post rem* y aquella como *unitas ante rem*. Finalmente, la diferencia entre concepto e idea se puede expresar también con una comparación, diciendo: *el concepto* se asemeja a un recipiente muerto en el que se encuentra realmente todo lo que se ha introducido pero del que no se puede sacar (mediante juicios analíticos) más de lo que se ha introducido (mediante reflexión sintética); *la idea*, en cambio, desarrolla en aquel que la ha captado representaciones que son nuevas respecto de su concepto homónimo: se parece a un organismo vivo, en desarrollo, con capacidad procreadora, que produce lo que no estaba incluido en él[505].

La unidad originaria y esencial de una idea se dispersa en la pluralidad de las cosas individuales, mediante la intuición sensible y cerebralmente condicionada del individuo cognoscente. Pero luego, a través de la reflexión y la razón, se restablece aquella unidad, más solo *in abstracto,* como concepto, *universale*; ese concepto iguala a la idea en *comprensión* [*Umfang*], pero ha adquirido una forma [*Form*] totalmente distinta y ha perdido así el carácter intuitivo y la total determinación. En ese sentido (**pero en ningún otro**) se podría, en el lenguaje de los escolásticos, caracterizar a las ideas como *universalia ante rem* y los conceptos como *universalia post rem*: entre ambos se encuentran **las cosas individuales que también el animal conoce**[506].

La diferencia clave entre los conceptos y las ideas es el carácter abstracto y producido de los primeros, en contraposición al carácter intuitivo y primario de las segundas. Los conceptos son derivados de las representaciones individuales (*post rem*), mientras que las ideas son las formas universales y originarias en las que la voluntad se objetiva inmediatamente previa a la existencia material (existencia en sentido estricto)[507]. De ahí que Schopenhauer califique a las ideas como *ante rem*. En ese sentido se ha comprendido la relación entre las ideas y las representaciones individuales, tal como lo sostiene Kamata, bajo el esquema del arquetipo y la copia (*Urbild-Abbild-Schema*)[508]. Este esquema, que declara la preeminencia ontológica de la idea en relación a las representaciones individuales, poco explica respecto al rol que tiene la razón para hacer posible la idea platónica; aún más, en qué sentido puede Schopenhauer referirse a la unión de dos funciones cognitivas como condición de posibilidad de la idea sin que la idea deba ser comprendida también como un producto del hombre.

---

504 *MVRI*, §49, 276. El subrayado es mío.
505 *MVRI*, §48, 278.
506 *MVRII*, cap. 29, 418-419. El subrayado es mío.
507 *Cf. MVRII*, cap. 4. 49-50.
508 *Cf.* Kamata, Yasuo. "Die platonische Idee und die anschauliche Welt bei Schopenhauer". En: *Jahrbuch der Schopenhauer Gesellschaft 1989*, Schopenhauer-Gesellschaft: Mainz, 1989, pp. 84-93, pp. 84.

En el mismo problema nos encontramos al considerar la teoría del arte de Schopenhauer. Por un lado, "el arte reproduce (*wiederholt*) las ideas eternas captadas en la pura contemplación, lo esencial y permanente de todos los fenómenos del mundo; y según sea la materia en la que las reproduce, será arte plástica, poesía o música. Su único origen es el conocimiento de las ideas; su único fin, la comunicación de ese conocimiento"[509]. La idea como punto de partida del arte no puede, por tanto, ser una mera abstracción o creación arbitraria, sino una captación originaria de las formas que el artista debe limitarse a reproducir. Tal como lo afirma Kamata,

> [d]ie Schönheit eines Kunstwerkes besteht in seiner Urbildlichkeit für die einzelnen Erscheinungen, in seiner Urphänomenalität. Die Idee der Dinge ist eben, anders als der abstrakte Begriff, kein willkürliches Produkt der Menschen, sondern die Erscheinung des all-einen Willens. Der Künstler kann sie nicht willkürlich konstruieren, sondern nur in konkreten Kunstwerken wiederholen[510].

Por otro lado, Schopenhauer parece contradecirse al decir que si el arte ha de pensarse como imitación (*Nachahmung*) de la naturaleza, entonces el artista debe poder anticipar "lo bello *antes de la experiencia*" y que, por tanto, el conocimiento de lo bello debe ser en parte *a priori*[511]. Esta anticipación es posible porque el hombre, al igual que la idea, también es una objetivación de la Voluntad. Pero,

> en el auténtico genio esa anticipación va acompañada de un grado de ***discernimiento*** **(*Besonnenheit*)** tal que, al conocer en las cosas individuales su idea, por así decirlo, comprende **la naturaleza a la mitad de la frase y expresa con pureza lo que ella solo balbucea;** y así imprime en el duro mármol la belleza de formas que a ella en mil ensayos se le malogró y se la presenta a la naturaleza como gritándole: **«¡Esto era lo que tú querías decir!»; y en el entendido resuena: «Sí, eso era».** (…) solo en virtud de tal anticipación nos es posible a todos nosotros conocer lo bello allá donde la naturaleza lo ha logrado realmente en un individuo. Esa anticipación es el ***ideal*** **(*Ideal*)**: es la idea en cuanto conocida a priori, al menos a medias, y al ofrecerse en cuanto tal como complemento a lo que la naturaleza da *a posteriori*, se hace práctica para el arte. **La posibilidad de la anticipación de lo bello *a priori* en el artista, así como de su reconocimiento *a posteriori* en el entendido, radica en que uno y otro son ellos mismos el en sí de la naturaleza, la voluntad que se objetiva**[512].

El artista completa la idea que aún no ha sido llevada enteramente a cabo por la naturaleza como un ideal que anticipa las formas reproducidas por el arte[513]. ¿No es la Idea platónica, en ese sentido, un producto del hombre? La respuesta de Schopenhauer es que la misma voluntad que se objetiva en la naturaleza es la voluntad que se objetiva en el hombre, por

---

[509] *MVRI*, §36, 217.
[510] Kamata, Yasuo, "Die platonische Idee und die anschauliche Welt bei Schopenhauer", *op. cit.*, pp. 85.
[511] *Cf. MVRI*, §45, 261.
[512] *MVRI*, §45, 262. El subrayado es mío.
[513] *Cf.* Kamata, Yasuo, "Die platonische Idee und die anschauliche Welt bei Schopenhauer", *op. cit.*, pp. 85.

lo cual la posibilidad de la aprehensión de la idea se fundamenta, al igual que el interés objetivo, en la comprensión de la contemplación estética como una instancia del autoconocimiento de la voluntad. Esto, sin embargo, sigue sin responder por las condiciones de posibilidad de la anticipación de la idea y el rol que en ella tiene la razón[514].

Podríamos con prontitud y ligereza adjudicar al pensamiento de Schopenhauer contradicciones y dar por cerrado el problema, o analizar el tópico de la idea platónica solo desde la acepción presentada en el tercer libro. Sin embargo, en ambos casos, cometeríamos el error, demasiado persistente entre algunos intérpretes de Schopenhauer, de caracterizar las ideas platónicas como una tesis *ad hoc* para justificar la particular experiencia estética de Schopenhauer[515]. Con ello abandonaríamos también la seriedad filosófica de la estética de Schopenhauer que es crucial para nuestro estudio. Que la idea platónica no es una tesis *ad hoc* se puede ver, en parte, en el desarrollo cronológico del pensamiento de Schopenhauer: la doctrina de las ideas es, en realidad, anterior al desarrollo de la doctrina metafísica de la voluntad; esta se desarrolla por primera vez hacia finales de 1814, aquella aparece ya en la disertación de 1813[516]. Allí, habría que agregar que en *SCRPRS* (en particular en la segunda edición de 1847, 30 años después de la primera edición de *MVR* y tres años después de la aparición de los complementos), Schopenhauer mantiene una caracterización particular de la idea platónica que nos presenta su función epistemológica. Allí se afirma que

> **[l]as ideas platónicas se pueden quizás describir como intuiciones normales** (*Normalanschuungen*), las cuales serían válidas no sólo como las intuiciones matemáticas, para la parte formal, sino también para la parte material de las representaciones completas; por tanto, **representaciones completas** que, como tales, serían **absolutamente determinadas**, y, no obstante, como los conceptos, abarcarían bajo sí muchos objetos; es decir. (…), **representantes de conceptos**, pero que serían completamente adecuados a ellos[517].

[514] " Wir sehen hier zunächst ganz davon ab, daß diese Erklärung transzendentalkritisch keine Antwort auf die Frage nach der Bedingung der Möglichkeit der Antizipation der Idee gibt" (*Ibídem*). Esta dificultad no solo tiene un sentido sistemático, sino también cronológico en el desarrollo del pensamiento de Schopenhauer:

> [D]ieser Gedanke des all-einen Willens taucht, entwicklungsgeschichtlich gesehen, zum ersten Mal Ende 1814 auf. Der Analogieschluß des Willens wird sogar viel später, im Jahr 1816, formuliert. Dagegen steht die Grundkonzeption der Ideenlehre —vor allem im Hinblick auf ihr Verhältnis zur anschaulichen Welt , wie sie ins Hauptwerk aufgenommen wird, bereits im Frühsommer 1814 fest, und zwar als die Weiterführung der in der Dissertation *Ueber die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde* behandelten Probleme. Und dort ist auch jener scheinbare Widerspruch zu beobachten (*Ibídem*).

[515] *Cf.* Magee, Bryan, *op. cit*, pp. 239

[516] *Cf. Kamata, Yasuo,* Die platonische Idee und die anschauliche Welt bei Schopenhauer", *op. cit.*, pp. 85.

[517] *SCRPRS*, §39, pp. 194 nota.

Como en el tercer libro de *MVR*, se afirma el carácter representacional de las ideas y se las caracteriza como los representantes de los conceptos. Sorprende, quizá, encontrar que en *SCRPRS* sean caracterizadas como intuiciones normales. Lo que sea una intuición normal aparece ya allí en referencia al objeto de estudio de las matemáticas. Allí las intuiciones normales son "figuras y números que sirven de **norma para toda experiencia**, y por eso unen la amplitud del concepto a la determinación estricta de la representación singular"[518]. ¿En qué sentido puede referirse Schopenhauer a la idea platónica como una norma para toda experiencia? Para responder esta pregunta debemos regresar sobre las bases epistemológicas planteadas en *SCRPRS.* Aquí es interesante notar, siguiendo a Kamata, que para el tiempo de redacción de su disertación, Schopenhauer desarrolla paralelamente su crítica de la noción de cosa en sí, al punto que desaparece momentáneamente de los manuscritos cualquier mención de ella. Al mismo tiempo, Schopenhauer desarrolla la idea de la unidad coherente de la conciencia (*die durchgängige Einheit des Bewußtseins*). En esta fase aparece la definición del ser como ser-objeto-para-un-sujeto y el robustecimiento de la noción inmanente de conciencia[519]. En ese sentido se puede considerar que *SCRPRS* es un intento por presentar en general todo aquello que es en el horizonte del ser-representación, del ser objeto-para-un-sujeto[520].

Sin el recurso a un objeto extra-mental (cosa en sí), el panorama de comprensión de la filosofía de Schopenhauer cambia considerablemente. En el periodo de preparación de la disertación, la noción metafísica de la Voluntad y su relación con la representación aún no habían sido desarrolladas. Por lo que el recurso a una actividad pura o al autoconocimiento de la voluntad tampoco puede dar cuenta por la naturaleza de la idea platónica en el pensamiento temprano de Schopenhauer tal como aparece en *SCRPRS*. Kamata nos señala una dirección particularmente interesante para comprender la función de la idea platónica en el marco general de la epistemología schopenhaueriana: a pesar de la diversidad de la naturaleza del tiempo (la sucesión) y del espacio (la yuxtaposición), la realidad empírica presupone la unión de ambas que es efectuada por el entendimiento:

> El que crea esta unión es el entendimiento, que, por medio de su función peculiar, enlaza aquellas formas heterogéneas de la sensibilidad de modo que, de su mutua

[518] *SCRPRS*, §39, pp. 193-194.
[519] *Cf.* Kamata, Yasuo, "Die platonische Idee und die anschauliche Welt bei Schopenhauer", *op. cit.*, pp. 86.
[520] *Cf.* Kamata, Yasuo, "Die platonische Idee und die anschauliche Welt bei Schopenhauer", *op. cit.*, pp. 87. Véase *SCRPRS*, §16, pp. 59.

> compenetración, surge y aparece, aunque sólo para él mismo, la realidad empírica, como una representación global (*Gesamtvorstellung*)[521].

La unidad de la experiencia se formula, entonces, tomando a la representación global como trasfondo (*Hintergrund*) de la representación inmediata[522]. La representación inmediata, sin embargo, solo puede hacerse presente a la conciencia a través de la forma del tiempo que solo admite a la vez *una* representación clara (***eine** deutliche Vorstellung*)[523]. La posibilidad de que la representación inmediata sea diferenciada de las representaciones en el recuerdo y la imaginación y sea legítimamente tomada como parte de la experiencia depende de la relación con el cuerpo presentada en el capítulo anterior y que Kamata resume:

> Ist eine Vorstellung in subjektiver Hinsicht dem Bewußtsein unmittelbar gegenwärtig, wenn sie in bezug auf den eigenen Leib, gleichsam in einem Koordinatensystem der Erfahrung steht, dessen Nullpunkt der Leib (unmittelbares Objekt) ist. Vereinfacht gesprochen: Wenn eine Vorstellung in den Kontext des durch den eigenen Leib vermittelten Erfahrungsganzen hineinpaßt, dann wird sie als Gegenstand der Erfahrung identifiziert. Gleichzeitig wird sie in diese Gesamtvorstellung hineingenommen, und so erfüllt sich die Gesamtvorstellung. Dieses Zusammenspiel der zwei Momente, der unmittelbaren Gegenwart der deutlichen Vorstellung und der Gesamtvorstellung als Hintergrund, macht die Grundstruktur der Erfahrung aus, und die Ordnung (die formale Bedingung der Möglichkeit) dieses Zusammenspiels ist die Kausalität. Kausalität besagt, daß der Zustand der räumlich konstituierten Gesamtvorstellung sich mit der Zeit ändert[524].

La diferencia entre la representación global como trasfondo y la representación inmediata como objeto claro y presente en la conciencia permite a Schopenhauer dar cuenta de la unidad y coherencia de la representación intuitiva en general cuyo vínculo se encuentra causalmente determinado. Es decir, Schopenhauer puede dar cuenta de la sucesión y de la yuxtaposición inherente a la realidad empírica a través de las formas del principio de razón suficiente como vínculo entre la representación inmediata y su trasfondo (la representación global). La cosa en sí (como objeto extra-mental) ya no será un presupuesto necesario para explicar la estabilidad y orden de la realidad empírica[525]. Es

---

[521] *SCRPRS*, §18, pp. 63.
[522] *Cf.* Kamata, Yasuo, *Der junge Schopenhauer: Genese des Grundgedankens der Welt als Wille und Vorstellung*, *op. cit.*, pp. 166.
[523] *Cf. SCRPRS*, §19, pp. 64.
[524] Kamata, Yasuo, "Die platonische Idee und die anschauliche Welt bei Schopenhauer", op. cit., pp. 87.
[525] Kamata, Yasuo. "Die platonische Idee und die anschauliche Welt bei Schopenhauer", op. cit., pp. 87-88. La comprensión tradicional ("occidental" como la califica Kamata) de la cosa en sí como substancia tiene ahora que entenderse en relación con el trasfondo de la representación inmediata, la representación global. En *MVR*, específicamente, en la "Crítica de la filosofía kantiana", Schopenhauer equipara el concepto de substancia al concepto de materia (*MVRI*, CFK, 544). Ya hemos considerado, en el capítulo anterior, a la materia como a visibilidad de la causalidad y hemos analizado su relación con la voluntad. Hemos visto, además, que la materia precisamente es posible por la unión de tiempo y el espacio a través del principio de razón suficiente. Es posible ver ahora en qué sentido la representación global (en tanto trasfondo espacio-temporal de cada representación inmediata) es "operada por el entendimiento para la

aquí donde una nueva dificultad aparece: si, por un lado, la unidad y coherencia de la experiencia en general se garantizan por la relación entre la representación inmediata y su trasfondo determinada por el principio de razón suficiente; por otro lado, debemos aún preguntarnos por la condición de posibilidad de la unidad originaria-sintética de la representación clara e inmediatamente presente a la conciencia. Es decir, debemos preguntarnos por

> die Bedingung der Möglichkeit, daß die dem Bewußtsein unmittelbar gegenwärtige Vorstellung ihre eigene, einheitliche Gestalt erhält und beibehält. Warum stellen wir uns z.B. einen Baum immer vor als eine Einheit von Stamm, Ästen, Zweigen, Blättern, Blüten, Früchten, ferner unsichtbaren Wurzeln? Warum betrachten wir die Erde, in der er wurzelt, oder das Vogelnest nicht als Bestandteil des Baums? Warum stellen wir uns umgekehrt die Blätter nicht als etwas Zufälliges vor, wie Insekten oder Vögel, die am Baum sitzen?[526].

Es decir, la unidad de la realidad empírica en conjunto, que se establece en la relación causal entre la representación global y la representación inmediata, puede dar cuenta de la unidad de la experiencia, pero no responde por la unidad de la representación inmediata. Dicha unidad debe ser presupuesta para dar sentido a la experiencia del espacio como yuxtaposición de objetos. Por tanto, al preguntar por la condición de posibilidad de la representación inmediatamente presente a la conciencia, preguntamos por la condición de posibilidad del espacio y de la experiencia empírica en general. Aquí, señala Kamata, ingresa la función epistemológica de la Idea platónica. Esta, además de brindarnos una respuesta a la unidad sintética de la representación inmediata, nos permite abordar, a la par, el problema de la intersubjetividad de la experiencia. Es decir, la pregunta por cómo la estabilidad y unidad de la experiencia es común al conjunto de sujetos, aquello que Schopenhauer llama "uns allen gemeinschaftlichen Totalvorstellung einer Erfahrung"[527].

Recordemos que las ideas platónicas son descritas por Schopenhauer en *SCRPRS* como intuiciones normales (*Normalanschauungen*), esto es, como normas para toda experiencia. La interpretación de la idea platónica como intuición normal debe entenderse, como lo subraya Kamata, en relación con el ideal de belleza presentado por

---

representación de la **materia** y para representar con ésta un mundo exterior permanente" (*SCRPRS*, §19, pp. 64).

[526] Kamata, Yasuo. "Die platonische Idee und die anschauliche Welt bei Schopenhauer", *op. cit.*, pp. 88. Véase también Kamata, Yasuo. *Der junge Schopenhauer: Genese des Grundgedankens der Welt als Wille und Vorstellung*, *op. cit.*, pp. 166-167.

[527] La expresión, recogida de Kamata, Yasuo. "Die platonische Idee und die anschauliche Welt bei Schopenhauer", *op. cit.*, pp. 89, pertenece a la primera edición de *SCRPRS* que ha sufrido varias modificaciones. Las ediciones españolas disponibles recogen la segunda edición de 1847 y la tercera de 1864 (póstuma).

Kant en la *Crítica de la facultad de juzgar*, en particular a la *idea normal* estética (*ästhetische Normalidee*). Esta se define como "una intuición singular (de la imaginación) que representa el patrón del enjuiciamiento del hombre como una cosa perteneciente a una particular especie animal"[528]. Podemos ya vislumbrar en qué sentido entiende Schopenhauer la idea platónica, en tanto ideal, como un patrón común (*gemeinschaftlich*) de las representaciones inmediatamente presentes o, en los términos que él elige, como norma de la experiencia. En el mismo párrafo, Kant caracterizará a la idea normal estética como la imagen, que

> la técnica de la naturaleza ha puesto intencionadamente como fundamento, a lo cual sólo **la especie en su totalidad, pero no un individuo aislado**, se adecúa, [esta imagen] reside sólo en la idea de los que juzgan que, sin embargo, **puede ser presentada completamente in concreto**, con sus proporciones, como idea estética en una imagen modelo[529].

Tal como lo sostiene Kamata, recuperando el vocabulario kantiano, Schopenhauer traslada el ideal normativo al terreno del enjuiciamiento determinante como remplazo del esquematismo de los conceptos puros del entendimiento[530]. El énfasis puesto por Schopenhauer en la intuición como base del conocimiento lo conduce a considerar las categorías (los conceptos del entendimiento), incluso el de ser un objeto en general (*Dinge überhaupt*), en relación a su origen en la intuición[531]. Esta consideración de las categorías no es un ingenuo regreso a la teoría empirista como si "nach der die Begriffe die Abbilder des mehr oder weniger bestimmbaren Objektseins, d.h. der außerhalb des Vortellungsvermögens an sich seiende Dinge wären"[532]; pues la inversión de la relación entre el concepto (la categoría) y la representación empírica se desarrolla siempre dentro del ámbito de la representación; es decir, no presupone nada fuera de la conciencia[533].

[528] Kant, Immanuel. *Crítica de la facultad de juzgar*, traducción de Pablo Oyarzún, Caracas: Monte Ávila, 1992, de aquí en adelante se citará como *CFJ* seguido del parágrafo o sección y la numeración de la Akademieausgabe, §17, B56.
[529] *Ibídem*.
[530] Kamata, Yasuo. *Der junge Schopenhauer: Genese des Grundgedankens der Welt als Wille und Vorstellung*, *op. cit.*, pp. 168.
[531] Kamata, Yasuo. *Der junge Schopenhauer: Genese des Grundgedankens der Welt als Wille und Vorstellung*, *op. cit.*, pp. 169. Véase *MVRI*, CFK, 528. Allí, Schopenhauer identifica como defecto de la teoría kantiana de la experiencia el no poder dar cuenta del origen de la intuición empírica y considerarla como dada sin más. Luego, Schopenhauer analiza las categorías según su origen en la razón o en entendimiento, específicamente, en el principio de razón suficiente. Es decir en la intuición misma (*MVRI*, CFK, 536ss). En el fondo, el rechazo de Schopenhauer por las categorías como conceptos del entendimiento obedece a
[532] Kamata, Yasuo. *Der junge Schopenhauer: Genese des Grundgedankens der Welt als Wille und Vorstellung*, *op. cit.*, pp. 169.
[533] Kamta, Yasuo. "Die platonische Idee und die anschauliche Welt bei Schopenhauer", *op. cit.*, pp. 89.

Esta forma de comprender la idea platónica nos permite dar cuenta del aspecto intersubjetivo de la misma, en la medida en que

> ihre Urbildichkeit als Normalanschauung bei jedem eizelnen Subjekt des Erkennens allgemeinverbindlich die Weise bestimmt, wie die deutliche Vorstellung ursprünglich synthetisiert wird. Denn das einzelne Subjekt muß sich diese Weise der üsprunglichen Synthesis aneignen [...]: der Ideen teilhaftig sein, um überhaupt das subjekt des Erkennens zu sein und sich das Objekt vorstellen zu können. Gleichzeitig mit dieser Aneignung der Normalanschauungen der Erfahrung artikulliert und erfüllt sich die Gesamtvortellung als die Welt als Vorstellung für das einzelne Subjekt des Erkennens[534].

De la misma manera, el rol asignado a la idea platónica como intuición normal en el horizonte del análisis crítico-trascendental de la filosofía de Schopenhauer responde a la pregunta por la determinación objetiva del ser-representación (*Vorstellungsseins)*[535]. Ahora que comprendemos a la idea platónica de Schopenhauer como la síntesis originaria de las representaciones inmediatamente presentes, debemos aún preguntarnos por el origen de dicha síntesis. En *SCRPRS*, Schopenhauer solamente presenta la idea platónica como como norma regulativa (intuición normal) de la intuición particular, pero no analiza, propiamente, sus condiciones de posibilidad. No será hasta 1814 que desarrollará este problema:

> Die Platonische Idee ist eigentlich ein **Phantasma in Gegenwart der Vernunft**. Sie ist ein Phantasma dem die Vernunft das Siegel ihrer Allgemeinheit aufgedrückt hat; **ein Phantasma bei dem sie spricht: ‚so sind alle', d.h. ‚das worin dieser Repräsentant seinem Begriff nicht adäquat ist, ist nicht wesentlich‘**. Die Platonische Idee entsteht also durch die vereinte Tätigkeit der Phantasie und der Vernunft[536].

El fantasma "es una representación intuitiva y completa, es decir, particular, aunque no producida por una impresión inmediata sobre los sentidos, por tanto, no perteneciente al complejo de la experiencia"[537]. Esta caracterización concuerda, por un lado, con la presentación de la idea platónica en el tercer libro de *MVR* donde, como vimos, Schopenhauer niega que la idea platónica posea existencia material (o existencia *sensu estricto*), que solo tiene lugar en la relación inmediata con el cuerpo. Por otro lado, como vimos, Schopenhauer sostiene que la conciencia solo conoce inmediatamente una intuición particular y material. La idea, en tanto intuición normal, no puede, entonces, considerarse una representación inmediatamente presente en la conciencia en un solo

---

[534] Kamata, Yasuo. *Der junge Schopenhauer: Genese des Grundgedankens der Welt als Wille und Vorstellung*, *op. cit.*, pp. 170.
[535] Kamata, Yasuo. *Der junge Schopenhauer: Genese des Grundgedankens der Welt als Wille und Vorstellung*, *op. cit.*, pp. 179.
[536] HNI, 130. Manuscrito citado en Kamata, Yasuo. "Die platonische Idee und die anschauliche Welt bei Schopenhauer", *op. cit.*, pp. 85-86.
[537] *SCRPRS*, §28, pp. 154.

momento. La denominación como fantasma supone que la idea sea una representación inactual o pasada, y reproducida por la imaginación. Tal es el caso del sueño y el recuerdo, cuyo contenido son propiamente fantasmas[538]. Entonces, tal como lo sostiene Kamata:

> Die Ideen sind zwar anschauliche Vorstellungen, aber nicht in einem bestimmten Augenblick dem Bewußtsein unmittelbar gegeben, zumal sie keinen Bezug zum Leib haben. Sie sind die von der Einbildungskraft reproduzierten bzw. Zusammengesetzten Vorstellungen, eben Phantasmata. Diese Idee muß aber zugleich die Bedingung der Möglichkeit der synthetischen Einheit und Stabilität der einzelnen Erfahrungsobjekte (Vorstellung) sein**: Die Platonische Idee wäre folglich dasjenige Phantasma unter vielen, von der Einbildungskraft hervorgebrachten Phantasmata, das die Vernunft als Urbild der einzelnen Erfahrungsobjekte hat gelten lassen.** So bezeichnet Schopenhauer die Platonische Idee im gedanklichen Anklang an Kants „ästhetische Normalidee" als „Normalanschauung"[539].

La caracterización de la Idea platónica, que aquí recogemos siguiendo a Kamata, nos permite entender la importancia que esta tiene para el conocimiento intuitivo, esto es, para la posibilidad misma de la percepción. Sin el recurso a la Idea platónica como fantasma, en el marco de la epistemología schopenhaueriana presente en *SCRPRS*, no se podría entender la estabilidad y unidad de la experiencia en general, así como la mención de la razón como condición de posibilidad de la Idea platónica en el primer libro de *MVR*. Aquí podemos ver ya también prefigurado el sentido de la Idea como forma *ante rem* expuesto a través del lenguaje de la metafísica de la Voluntad en el tercer libro de *MVR*: mientras que la idea platónica es la síntesis originaria y previa de la intuición material particular; el concepto es un producto de la abstracción metódica (*zielgerichtete*) y determinada teleológicamente (conforme a fines). Tiene sentido que recordemos la distinción, planteada por Kamata y presentada en el capítulo anterior, entre la voluntad inmanente (determinada a la constitución de motivos) y la voluntad trascendental (que nosotros utilizamos para referirnos a la acción inconsciente en general, y que Kamata acuña para referirse específicamente a la actividad inconsciente de la imaginación en la constitución de la unidad de la experiencia)[540]. Y es que, para Schopenhauer, la constitución de los fantasmas a través del acto reproductivo de la imaginación, como es presentado para el caso del sueño, la asociación de ideas y la memoria, obedece a la influencia de la voluntad sobre las facultades representativas[541]. Esta influencia no puede ser, propiamente, la de la

---

538 *Cf. SCRPRS*, §23, pp. 138; §28, pp. 154-155; §45, pp. 221.
539 Kamata, Yasuo, "Die platonische Idee und die anschauliche Welt bei Schopenhauer", *op. cit.* , pp. 89.
540 Váse cita 421.
541 Kamata, Yasuo, "Die platonische Idee und die anschauliche Welt bei Schopenhauer", *op. cit.*, pp. 90. Véase *SCRPRS*, §44 y §45, titulados "la influencia de la voluntad en el conocer" y "La memoria", respectivamente.

voluntad inmanente, determinada a la constitución de motivos, sino la voluntad trascendental, en el específico uso que sugiere Kamata, como actividad espontánea de las facultades en la constitución del mundo de la experiencia como sistema coherente y estable de representaciones. Evidentemente, la razón tampoco puede ser entendida aquí en su uso inmanente sino trascendental. Como lo nota Hayashi, aquí la razón se entiende como "das Vermögen der Allgemeinheit (das Vermögen des Prinzips)"; no como la razón "die auf der empirische Ebene als instrumentale Vernunft Begriffe im Dienste des individuellen Willens erzeugt", sino como „die Bedingung der Möglichkeit der Welt als Vorstellung, zu der die Gesetze der Homogenität und der Spezifikation gehören"[542]. En el horizonte del análisis crítico-trascendental, en el que hemos seguido la lectura de Kamata respecto a la idea platónica como fantasma, encontramos que la voluntad, incluso antes del desarrollo del pensamiento metafísico, ocupa un lugar importante en la filosofía de Schopenhauer como condición de posibilidad del mundo como representación, esto es de la actividad de las facultades en la constitución del mundo representacional.

Recordemos que en el capítulo anterior hemos interpretado la sensación como actividad espontánea de la voluntad. Pero esto atañe a la afección inmediata del cuerpo. En la medida en que la idea no se establece en la relación inmediata con el cuerpo debemos reconocer con Kamata, que la idea establece una relación bilateral con la percepción. Entendida como fantasma, la idea es un derivado del mundo de la percepción; pero, al mismo tiempo es un arquetipo para los objetos particulares de la experiencia, como ideal de su unidad sintética. La idea y la intuición singular constituyen el mundo como representación en dos movimientos mutuamente complementarios: **la idea es un modelo del particular, este se reconoce como una copia de la idea (del universal); las representaciones particulares dejan un rastro en la memoria con los que la imaginación compone los fantasmas, de los cuales uno es reconocido por la razón como ideal, como verdadero representante del concepto**[543]. En esa medida, las ideas no están determinadas inmediatamente por la sensación (desvinculación del cuerpo: característica central de la contemplación desinteresada) ni por las condiciones individuales de la percepción (tiempo y espacio). Al mismo tiempo**, las ideas preservan el conocimiento intuitivo que, de otra manera, se perdería en el discurrir temporal**

[542] *Cf.* Hayashi, Yukiko, "Die Struktur der Mitleidsethik Schopenhauers in Bezug auf die Transzendentalphilosophie". Conferencia presentada en VIII coloquio Internacional Schopenhauer „Schopenhauer, la filosofía y el filosofar"(28 Nov. – 1 Dic. 2017), pp. 2, nota 6. Véase también *SCRPRS*, §1, pp. 29

[543] Kamata, Yasuo, "Die platonische Idee und die anschauliche Welt bei Schopenhauer", *op. cit.*, pp. 90.

de la conciencia. El hecho de que Schopenhauer haya dejado en el primer libro de *MVR* la caracterización de la idea como fantasma, es decir, entendida de acuerdo a sus condiciones de posibilidad (la imaginación y la razón) muestra que el componente crítico trascendental del análisis de la experiencia no es nunca abandonado completamente por él. Pero, como lo hemos sostenido a lo largo de nuestro estudio, debe siempre ser complementado con la consideración metafísica de la voluntad.

Ahora bien, cómo compaginar la interpretación de la idea platónica como fantasma con la consideración metafísica de la estética de Schopenhauer, esto es la famosa metafísica de lo bello. Primero debemos notar, como lo hemos hecho a lo largo de este estudio, que la filosofía de Schopenhauer propone una metafísica inmanente. Es decir, Schopenhauer propone dar cuenta de la esencia del mundo, de la cosa en sí, como "aquello que se esconde en o tras de ella (τὸ μετά τὸ φυσικόν), pero considerándolo siempre como lo que en ella se manifiesta, y no con independencia de todo fenómeno"[544]. La voluntad, entendida en el horizonte crítico trascendental, es condición de posibilidad de la acción reproductiva de la imaginación, específicamente de la idea que, como síntesis originaria, es, a su vez, condición de posibilidad de las representaciones particulares. En ese sentido, la voluntad es condición de posibilidad del mundo como representación en su totalidad. Podemos ver, nuevamente guiados por la interpretación de Kamata, la siguiente línea de pensamiento formulada en el lenguaje crítico trascendental:

> Wille (seine Einwirkung auf das Vorstellungsvermögen) —Platonische Idee (als Phantasma) — die einzelnen Erfahrungsobjekte (an der platonischen Idee als Normalanschauung ausgerichtet). Wenn man diese Gedankenreihe nun als einen genetischen Prozeß umdeutet und in die traditionell-metaphysische bzw. religiöse Sprache des Abendlandes übersetzt, erhält man den uns bekannten Interpretationsrahmen der Willensmetaphysik: Wille als der gestaltlose, all-eine Weltgrund —die Platonische Idee als die erste Objektivation des Willens —die einzelnen anschaulichen Objekte als Erscheinung des Willens auf der zweiten Stufe[545].

En el desarrollo de su metafísica inmanente, Schopenhauer pretende encontrar la correcta interpretación y conexión de los fenómenos. Si estos son considerados, en primera instancia, como representación, entonces el sujeto (el portador de las representaciones) constituye el enigma cuyo desciframiento es la clave de la comprensión del mundo como representación en su totalidad. Dado que por la vía de la representación, el sujeto permanece incognoscible, la estrategia de Schopenhauer será considerar también al sujeto

[544] *MVRII*, cap. 17, 203.
[545] Kamata, Yasuo, "Die platonische Idee und die anschauliche Welt bei Schopenhauer", *op. cit.*, , pp. 90.

en horizonte de la metafísica de la naturaleza[546]. En ese sentido, el análisis crítico-trascendental y la metafísica de la voluntad pueden ser considerados como el estudio del microcosmos y del macrocosmos, respectivamente. Cuya esencial coincidencia es la piedra de toque de la filosofía de Schopenhauer[547]

Con la comprensión desarrollada de la razón en su aplicación trascendental (como capacidad de los principios) en el marco de la filosofía de Schopenhauer, pasaremos, ahora a ver una modalidad específicamente racional y necesaria para la contemplación estética: el discernimiento o reflexión (*Besonnenheit*).

2.1.2 El discernimiento estético: el problema de la *Besonnenheit*

En el presente acápite analizaremos el uso del término "*Besonnenheit*" en la filosofía de Schopenhauer a fin de proponer una definición que permita reunir las distintas acepciones del término que se presentan a lo largo del desarrollo de *MVR*. Para ello, recurriremos al análisis crítico trascendental, es decir, siguiendo la aproximación de Kamata, proponemos entender la *Besonnenheit* de acuerdo a sus condiciones de posibilidad en las facultades cognitivas, específicamente, en la razón en su función trascendental (como facultad de los principios).

Quizá ningún otro término en la filosofía de Schopenhauer haya producido más problemas a sus traductores que el término *Besonnenheit*. Así, Palacios, en su traducción de *SCRPRS*, traduce *Besonnenheit* por "reflexión" [548], "circunspección" [549], "discernimiento"[550] o "capacidad de concentrarse"[551]; Aramayo, en su traducción de *MVR* mantiene constante la transcripción del término como "reflexión"; pero López de Santa María propone explícitamente diferenciar entre el sentido de *Besonnenheit* como reflexión de la razón y el sentido del término en tercer libro que traduce como "discernimiento".

El diccionario de Ritter reconoce varias acepciones para el término "*Besonnenheit"*. Primero, para la tradición platónica y medieval, el término refiere a la *sophrosyne* o *temperatia* reconocida como una de las virtudes cardinales, específicamente, la

546 Véase pp. 83-84.
547 *Cf. MVRI*, §29, 193
548 *Cf. SCRPRS*, §14, pp. 56.
549 *Cf. SCRPRS*, §21, pp. 108.
550 *Cf. SCRPRS*, §34, pp. 168.
551 *Cf. SCRPRS*, §27, pp. 153.

prudencia[552]. La modernidad, específicamente a través de Herder, desarrolla la acepción cognitiva de la *Besonnenheit* como característica particular del hombre por el que se ordenan todas sus fuerzas cognitivas conforme a la razón. Esto permite que el ser humano se diferencie de los animales[553]. Respecto a la noción de *Besonnenheit* en la obra de Schopenhauer, Ritter reconoce los distintos usos que nuestro pensador hace del término, y enfatiza especialmente su carácter cognitivo (como Reflexión exclusiva de los seres humanos) y su carácter estético (como condición de posibilidad del distanciamiento necesario para el conocimiento de la idea), común al filósofo y al artista[554]. Esta exposición, sin embargo, no es exhaustiva. Más bien, tal como lo ha notado Koßler, hay al menos cuatro "grados" o "sentidos" en los que Schopenhauer utiliza el término *Besonnenheit*:

> 1.) In der Erkenntnislehre ist die Besonnenheit die den Menschen als Menschen auszeichnende Fähigkeit, Vorstellungen unabhängig vom Eindruck der Gegenwart in Begriffen und Gedanken zu haben. Insofern die Besonnenheit in diesem Sinne allen Menschen zukommt und alle anderen Formen sich aus ihr herleiten lassen, handelt es sich hierbei um ihre fundamentale Bestimmung.
>
> 2.) In der Ethik ermöglicht die Besonnenheit zum einen die Herausbildung von Charakter und Individualität,indem durch sie mehrere Motive zugleich zur Wahl gestellt werden. Zum anderen ist sie Voraussetzung für die Verneinung des Willens zum Leben, insofern für diese der Blick auf „das Ganze des Lebens" Bedingung ist.
>
> 3.) In der Ästhetik befähigt die Besonnenheit den Künstler, die Dinge objektiv aufzufassen und so in seinen Werken darzustellen, daß im Betrachter diese objektive Auffassung, die Schopenhauer als Anschauung der Ideen bezeichnet, hervorgerufen wird.
>
> 4.) Schließlich ist noch -in engem Zusammenhang mit der Ästhetik, aber dennoch von ihr unterschieden -die Rolle der Besonnenheit in der Philosophie zu nennen, durch die diese in die Lage versetzt wird, die Frage nach dem Wesen der Welt zu stellen [555].

El primer sentido, sostenemos, corresponde con la aparición del término en la segunda y tercera edición de *SCRPRS* y el primer libro de *MVR*. En esa medida, el concepto de "*Besonnenheit*" se encuentra originariamente ligado al desarrollo de la razón como característica del ser humano en tanto a este le corresponde el uso de conceptos. Esto justifica la traducción del término como "Reflexión", vinculada al uso inmanente o instrumental de la razón. El segundo sentido refiere principalmente a la aparición del término en el segundo y cuarto libro, en donde el uso de la razón mediatiza la influencia

[552] *Cf.* Ritter, Joachim. „Besonnenheit". En: *Historisches Wörterbuch der Philosophie,* Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1971, pp. 371-373.
[553] *Cf.* Ritter, Joachim, *op. cit*., pp. 372.
[554] *Ibidem*.
[555] Koßler, Matthias, "Zur Rolle der Besonnenheit in der Ästhetik Arthur Schopenhauers". En: *Jahrbuch der Schopenhauer Gesellschaft 2002*, Schopenhauer-Gesellschaft: Mainz, 2002, pp. 119-133, pp. 123.

de la voluntad sobre el actuar humano, abriendo así la posibilidad de la deliberación. De acuerdo con la tradición del uso filosófico, podríamos considerar que una traducción adecuada para el sentido ético de la "Besonnenheit" es "prudencia". Sin embargo, en este caso, los traductores mantienen la traducción del término como "Reflexión" pues esta está también ligada al uso inmanente de la razón. El tercer sentido es el más problemático y es el que (para el caso de Schopenhauer) prioriza el diccionario de Ritter. Este sentido hace referencia a la *Besonnenheit* como capacidad característica y necesaria del genio. Este sentido, de acuerdo con la traducción de López de Santa María, corresponde con el término español "discernimiento". Sostendremos que la aparición de este término en el tercer libro corresponde al uso trascendental de la razón, aquel que hace posible el conocimiento de la Idea. Finalmente, el uso trascendental de la razón corresponde con el cuarto sentido de *Besonnenheit* como la reflexión necesaria para el filosofar.

Es claro que el primer y el segundo sentido del término no son compatibles con el genio, tal como lo comprende Schopenhauer. Por un lado, como vimos, la experiencia estética supone el desinterés y la desindividuación como condición del conocimiento de la idea y la superación del influjo o intromisión de la voluntad individual en el conocimiento. En ese sentido, el genio se define como la aptitud o talento para mantenerse en la objetividad pura de la intuición[556]. Los conceptos, por el contrario, en tanto meros derivados de las intuiciones particulares, permanecen siempre al servicio de la voluntad individual[557]. Por otro lado, Schopenhauer explícitamente reconoce al genio como una inusitada energía del fenómeno de la voluntad, que se manifiesta en vehementes afectos y pasiones irracionales[558]. Esta consideración del genio, evidentemente, es contraria a la noción ética de *Besonnenheit* como prudencia o moderación.

Ahora, no sería ilógico argumentar, como parece hacerlo López de Santa María, que -dadas las evidentes disparidades entre el sentido epistémico, ético y estético de la *Bessonnenheit* como reflexión, prudencia y discernimiento, respectivamente- Schopenhauer no tiene en realidad una noción clara o general de la *Besonnenheit* que permita comprender las distintas transformaciones del concepto. Ello sería, sin embargo, suponer que la relación entre la *Besonnenheit*, el arte y la contemplación estética es *sui*

---

[556] *Cf. MVRI*, §36, 218-219.
[557] *Cf.MVRI*, §33; 209; §34, 211; §36, 221; y *MVRII*, cap. 29, 417-419. Aquí habría que señalar que la filosofía también hace uso de los conceptos. Pero, como sostendremos en el apartado B, este uso de los conceptos debe entenderse en referencia a la función estética del Juicio, esto es, en relación al uso de los conceptos en la poesía.
[558] *Cf. MVRI*, §36, 223.

generis y exclusiva, en el pensamiento de Schopenhauer, del tercer libro de *MVR*. Pero en realidad, la mención de la *Besonnenheit* en relación al arte se encuentra también en *SCRPRS*, donde Schopenhauer afirma que:

> El arte del pintor consiste, pues, en saber retener [*festhalten*] con circunspección [*Besonnenheit*] los datos de la sensación [*Empfindung*] de la vista según existen *antes* de esta tercera operación del entendimiento [la constitución de la espacialidad de las representaciones]; mientras que nosotros los tiramos en cuanto hemos hecho de ellos el uso indicado, sin conservarlos en nuestra memoria[559].

En el apartado anterior hemos analizado cómo la razón es condición de posibilidad de la idea como fantasma y, en esa medida, entendemos las bases epistemológicas que permiten comprender la experiencia estética. El desarrollo de la razón en el hombre trae consigo la posibilidad del pensamiento que también se designa con el nombre de reflexión (*Reflexion*). Esta dota al hombre de la *capacidad de concentrarse* (*Besonnenheit*) que lo diferencia de los animales,

> haciéndole capaz de **pensar mil cosas con un concepto**, aunque siempre solamente *lo esencial* [*Wesentliche*] de cada una de ellas, puede dejar de lado a su arbitrio cualquier modo de diferencias, incluso las del espacio y tiempo, y así obtiene, pensando, el panorama conjunto **de lo pasado y lo futuro, y también de lo ausente**, mientras que el bruto [*Thier*] está **ligado por todos lados a lo presente**. Esta concentración [*Besonnenheit*], la capacidad de ***reflexionar*** [*besinnen*] volviendo sobre sí mismo, es propiamente la raíz de todas las obras teóricas y prácticas por las que el hombre se eleva tanto sobre los brutos [*Thiere*][560].

La *Besonnenheit*, por tanto, libera al hombre del influjo de las representaciones inmediatamente presentes permitiéndole *recordar* lo pasado y *anticiparse* al futuro. Un sentido similar podemos notar en la cita de *SCRPRS* referente al pintor, a quien la *Besonnenheit* permite retener (*festhalten*) los datos de la sensación [*Empfindung*]. Es importante notar, como lo hicimos en el acápite anterior, que la idea entendida como fantasma es modelo y síntesis originaria de las intuiciones particulares; a la vez que un producto del ejercicio de la fantasía en la reproducción de los recuerdos, lo que permite la preservación del conocimiento intuitivo. Recordaremos también que allí era la unión de fantasía y razón la que la que hace posible la idea. En el mismo sentido, podemos leer la forma como se presenta la *Besonnenheit* en el tercer libro de *MVR*. Allí se dice que el genio artístico [561] debe mantenerse con discernimiento (*Besonnenheit*) en la

[559] *Cf. SCRPRS*, §21, pp. 108.
[560] *SCRPRS*, §27, pp. 153. El subrayado es mío.
[561] A pesar del aparente pleonasmo utilizo aquí "genio artístico" para diferenciar el genio dotado por la naturaleza del genio como capacidad que, dice Schopenhauer, en distintos grados ha de adjudicarse a todos los hombres en tanto que son capaces susceptibles al sentimiento de lo bello y lo sublime (*Cf. MVRI*, §37, 229).

contemplación estética a fin de lograr reproducir lo captado a través del arte[562] Para ello, no es suficiente el discernimiento (*Besonnenheit*), el genio, además, requiere de un inusitado desarrollo de la fantasía para ampliar la experiencia más allá de las intuiciones de los objetos individuales y completar lo que la naturaleza, debido a la lucha de las formas por la materia[563], no puede nunca mostrar. De ahí que ningún objeto individual pueda ser realmente tomado como ejemplar o modelo ideal[564]. Al comparar el genio artístico con el genio de los seres susceptibles a lo bello y lo sublime, Schopenhauer afirma que "el genio [artístico] los aventaja solamente en el grado muy superior y la duración más sostenida de aquella forma de conocimiento [conocimiento de las ideas], los cuales le permiten conservar el discernimiento [*Besonnenheit*] necesario para reproducir lo así conocido en una obra espontánea, reproducción esta que constituye la obra de arte"[565]. Finalmente, aprendemos que la "anticipación va acompañada de un grado de discernimiento [*Besonnenheit*] tal que, al conocer en las cosas individuales su *idea*, por así decirlo, *comprende la naturaleza a la mitad de la frase* y expresa con pureza lo que ella solo balbucea"[566]

En estos casos podemos ver que la *Besonnenheit* del genio consiste en la capacidad de aprehender la idea en la intuición desinteresada y reproducir en el arte lo que propiamente no se presenta en la naturaleza. Por un lado, si consideramos que la idea como ideal, modelo o fantasma es una pieza clave en la constitución de la realidad empírica, entonces, en la contemplación estética de la idea (que sirve de inspiración al genio), estamos realmente frente a una rememoración. En ese sentido, considera Kamata, Schopenhauer toma como referente a la idea platónica, cuyo conocimiento tiene la forma de una reminiscencia[567]. Por otro lado, el discernimiento permite al genio, comprender la naturaleza y completar su creación en el arte. En ese sentido, el genio aventaja y prevé a la naturaleza. Por tanto, incluso en la estética la *Besonnenheit* mantiene el sentido que se le asigna en *SCRPRS*: presentar el panorama del pasado (idea como síntesis originaria), del futuro (la obra de arte como reproducción de la idea) y de lo ausente (la perfección y pureza faltante en la naturaleza). Aquí, nuevamente debemos considerar que la razón no

---

562 *Cf. MVRI, §36, 219.*
563 *Cf. MVRI, §27, 172.*
564 *Cf. MVRI*, §36, 219-220.
565 *MVRI*, §37, 229.
566 *MVRI*, §45, 262.
567 *Cf.* Kamata, Yasuo, *Der junge Schopenhauer: Genese des Grundgedankes der Welt als Wille und Vorstellung, op. cit.,* pp. 182-183. Para una investigación exhaustiva de las fuentes y la interpretación schopenhaueriana de la teoría de las ideas de Platón véase. Korfmacher, *op. cit*, pp. 103-138.

solo tiene un uso o aplicación inmanente, sino también un uso trascendental. En el primer caso, la razón es propiamente la capacidad de los conceptos y del pensamiento abstracto, siempre subordinado a los intereses individuales. Pero, en el segundo caso, la razón, en tanto capacidad de los principios y del conocimiento objetivo de acuerdo a las leyes de homogeneidad y especificación, es condición de posibilidad de la síntesis originaria que brinda estabilidad y coherencia a las representaciones particulares. En esa medida, se puede decir, también, que la razón es condición de posibilidad del mundo como representación. La consideración hasta aquí formulada se mantiene fiel al análisis crítico-trascendental propuesto por Kamata. Es necesario, aún, que consideremos la *Besonnenheit* en el horizonte metafísico de la Voluntad.

En el capítulo 31 del segundo volumen de MVR, aprendemos que la *Besonnenheit* es la capacidad para mantenerse en la contemplación estética y que es precisamente esta capacidad la que diferencia al genio artístico del genio[568]. Esto le permite al genio conocer el mundo clara y objetivamente, independientemente de los afectos e intereses personales que puedan incitar a su voluntad individual[569]. Hasta aquí nada nuevo respecto al panorama de la contemplación estética. Acto seguido, Schopenhauer establece una progresión de la *Besonnenheit* desde lo animal, privado de ella, y

> [s]egún aumenta la claridad de la conciencia en infinitos grados, va apareciendo cada vez más el discernimiento [*Besonnenheit*], llegando así gradualmente al punto de que a veces, aunque raramente y también con muy diversos grados de claridad, es como si le atravesara un relámpago en la cabeza con un «¿Qué es todo esto?» o «¿Cómo se ha hecho realmente esto?». La primera pregunta, cuando alcanza una claridad y una presencia sostenida, hace al filósofo y la otra, en las mismas condiciones, al poeta. Debido a esto, el elevado oficio de ambos tiene su raíz en el discernimiento [*Besonnenheit*], nacido ante todo de la claridad con la que se percatan del mundo y de sí mismos, llegando así a reflexionar sobre él[570].

Esta misma gradación podemos encontrarla ya esbozada en el capítulo 22 (al que Schopenhauer, además hace referencia explícita en el capítulo 31), cuando nuestro autor afirma que:

> Con el intelecto superior que aquí surge no solo aumenta infinitamente la captación de los motivos, su diversidad y, en general, el horizonte de los fines, sino que también se eleva al máximo la nitidez (*Deutlichkeit*) con la que **la voluntad se hace consciente de *sí misma*** como consecuencia de la claridad (*Klarheit*) total de la conciencia que, apoyada en la facultad del conocimiento abstracto, alcanza ahora la completa reflexión [*Besonnenheit*][571].

---

[568] Véase nota 559.
[569] *Cf. MVRII*, cap. 22, 436-437.
[570] *MVRII*, cap. 22, 437.
[571] *MVRII*, cap. 22, 317. El subrayado es mío.

Este es el punto de contacto que deseamos destacar entre la lectura crítico-trascendental desarrollada hasta el momento con ayuda de Kamata y la metafísica de la voluntad que reconoce en cada nivel de conocimiento una instancia del autoconocimiento de la voluntad. El análisis crítico-trascendental solo puede brindarnos las condiciones de posibilidad de la captación y anticipación de la idea; pero no puede dar cuenta del desarrollo y la diversidad de las facultades de conocimiento. Esto implicaría, además, conocer al sujeto en tanto sujeto de conocimiento. Esto, como lo vimos en el capítulo anterior, solo es posible si el sujeto mismo abandona la centralidad epistémica y se inscribe en el devenir de la naturaleza. De ahí que el conocimiento del sujeto requiera de un viraje que permita conocerlo no solo como portador del mundo, sino también como parte del mundo que es además, en esencia, en tanto Voluntad, idéntico con él.

Aquí, podemos incorporar la lectura de la *Besonnenheit* como un desarrollo gradual propuesta por Koßler. Por un lado, la *Besonnenheit* permite el desarrollo de la individualidad: los animales, a pesar de tener entendimiento carecen de reflexión (*Besonnenheit*) y, por ello, se identifican completamente con su especie; los hombres normales muestran muy poca individualidad y se dejan ordenar según sus clases o tipos; en el genio el grado máximo de reflexión o discernimiento se presenta en su marcada individualidad. Con esta, como notamos líneas arriba, sobreviene también un desborde de los afectos y pasiones que diferencia al genio (el conocimiento desinteresado de las Ideas) del asceta (la negación de la voluntad a través de la compasión), el discernimiento de la prudencia[572]. Por otro lado, el animal se encuentra siempre restringido a las afecciones y necesidades inmediatas; la aparición y presencia de distintos motivos (incluso contrarios) producto de la *Besonnenheit* permite al hombre ponderar entre distintos motivos cuyo efecto sobre la voluntad ya no es inmediato; hasta que finalmente el ser racional pueda plantearse la naturaleza esencialmente negativa del placer[573]. En este sentido, el pensamiento puede, a través de la mediación de la *Besonnenheit,* liberarse de la voluntad y volverse objetivo[574]. Como vimos, en la medida en que el conocimiento empírico y científico-conceptual permanece enraizado inmediatamente en la voluntad, las representaciones que allí se conocen se consideran objetivaciones inadecuadas de la Voluntad. En cambio, la idea es la objetivación adecuada de la voluntad:

[572] Koßler, Matthias, *op. cit*, pp. 125.
[573] Véase aquí pp. 123.
[574]*Cf.* Koßler, Matthias, *op. cit*, pp. 125-126.

> Una *idea* […] no es aún la esencia de las cosas en sí mismas, precisamente porque **nace del conocimiento de meras relaciones**; pero, en cuanto **resultado de la suma de todas las relaciones**, constituye el verdadero *carácter* de la cosa y así la perfecta expresión [*Ausdruck*] del ser que se presenta como objeto a la intuición, pero captado, no en relación con una voluntad individual, sino tal como se expresa por sí **mismo determinando el conjunto de sus relaciones**, que eran lo único hasta entonces conocido. **La idea es la raíz de todas esas relaciones** y de ese modo el fenómeno completo y perfecto o, como lo he expresado en el texto, **la adecuada objetividad de la voluntad** en ese nivel de su fenómeno[575].

Por el momento, dejaremos de lado la problemática mención de las relaciones (que aquí interpretamos como los distintos actos perceptivos, en la medida en que estos tienen lugar a partir de la afección sensorial de acuerdo con el principio de razón suficiente) para ser retomada al analizar el carácter intuitivo de las ideas (sección C). Podemos, sí, señalar que las relaciones pueden ser interpretadas fácilmente al comprender la idea como fantasma de acuerdo a la relación bilateral que la Idea como síntesis originaria establece con las representaciones individuales (inmediatamente presentes). Así, cada intuición particular es una relación -entiéndase una determinación causal y volitiva- cuya raíz es la Idea como síntesis originaria. Reconstituir esa raíz a partir de las relaciones o intuiciones particulares es, como vimos, un trabajo en el que la fantasía y la razón a manera de reminiscencia juegan un rol crucial. Más adelante, sostendremos que también el entendimiento, a través de su única función -el principio de razón suficiente-, participa en el conocimiento de la Idea. Por lo pronto podemos notar que el desarrollo gradual de la *Besonnenheit* en los seres racionales posibilita una gradual independencia del conocimiento respecto de la voluntad, lo que resulta en la objetividad del conocimiento.

El desarrollo de la individualidad del genio y la liberación de la voluntad individual resultan del desarrollo de una misma raíz, la *Besonnenheit*, que en el genio convergen como la intensidad de las pasiones y la objetividad de la intuición, respectivamente. Pero, como sostiene Koßler, el desarrollo de la individualidad y la liberación corresponden a dos momentos del desarrollo del conocimiento:

> In dem Moment aber, in dem die Stärke des Intellekts dazu führt, daß er sich aus der Beziehung auf den Willen löst, kehrt sich die Wirkung um, „die zu große Entwicklung der Intelligenz steht der Festigkeit des Charakters und Entschlossenheit des Willens geradezu im Wege“. Die übermäßige Steigerung der Besonnenheit, die nach Schopenhauer als „Abnormität“ zu betrachten ist, hat zur Folge, daß der Charakter des Genies bei ausgesprochener Stärke und Leidenschaftlichkeit des Wollens labil ist. Man kann dieses Phänomen, wenn das auch nicht von Schopenhauer selbst so expliziert wird, in der Weise deuten, daß mit der Aufhebung der Beziehung auf den eigenen Willen auch der Charakter zeitweise aufgehoben wird, so daß die Leidenschaftlichkeit und die

---

[575] *MVRII*, cap. 29, 416.

Willensstärke keinen einheitlichen Beziehungspunkt mehr haben und sozusagen frei schweben"[576].

La liberación del intelecto permite al sujeto perderse en la contemplación del objeto de manera tal que se transforme en "claro espejo del objeto"[577]. En el capítulo anterior ya mencionamos la metáfora del espejo y vimos que el mundo representacional, en tanto autoconocimiento de la Voluntad, se consideraba espejo de esta[578]. También aprendimos que el origen del arte se funda en la substracción del conocimiento de los fines del querer de manera que el sujeto subsista como un "claro espejo del mundo"[579]. Tal como lo nota Koßler, "o espelho não é considerado como um objeto de metal e vidro, que tem a característica de refletir, mas apenas na função de fazer através de si um outro visível. O que diferencia o reflexo no espelho da imagem ou retrato é que o espelho pode ser reduzido dessa forma à simples função de fazer visível, enquanto um retrato fica sempre algo independente em relação ao objeto"[580]. Siguiendo la propuesta de Koßler, podemos recoger dos modos de comprender la metáfora del espejo: Por un lado, la mirada en la vida, en el espejo, puede mantenerse en la inmanencia particular, en los fenómenos en constante movimiento o devenir unos tras otros, que son tomados como la cosa en sí[581]. Aquí, el mundo representacional es tomado como independiente del acto perceptivo que lo constituye. Para un sujeto tal que nunca considere el mundo más allá de la inmanencia, la vida (el devenir) no entraña ningún enigma y, por tanto, tampoco le resulta necesaria la pregunta por el sentido de la existencia, la pregunta propia de la filosofía. Por otro lado, se pueden ver las ideas como objetivaciones adecuadas, no como el resultado de los fenómenos, sino el movimiento mismo[582]. Tal sujeto reconoce en el devenir la expresión de algo más allá de los particulares y busca el sentido de estos en aquello que mantiene y permite la sucesión temporal, la Idea que solo puede ser captada como expresión del

---

576 Koßler, Matthias, *op. cit.*, pp. 128.
577 *Cf. MVRI*, §34, 210.
578 *Cf. MVRI*, §29, 196.
579 *Cf. MVRI*, §27, 181.
580 Koßler, Matthias, "«A vida é apenas um espelho» – o conceito crítico de vida em Schopenhauer", traducción de Fabrício Coelho. En: ethic@, Florianópolis: Universidade Federal de Santa Catarina, V. 11, n° 2, pp. 17 – 30, pp. 26.
581 Koßler, Matthias, "«A vida é apenas um espelho» – o conceito crítico de vida em Schopenhauer", *op. cit.*, pp. 28.
582 Koßler, Matthias, "«A vida é apenas um espelho» – o conceito crítico de vida em Schopenhauer", *op. cit.*, pp. 29.

movimiento conflictivo de la voluntad en su objetivación[583], como fuerza natural, como intensidad del fenómeno[584].

Cuando Schopenhauer se refiere al mundo como espejo de la voluntad, debemos comprender que el énfasis recae en la consciencia cognoscente y en la claridad de su aprehensión. Si consideramos, además, que esta claridad depende de la modalidad del interés o desinterés vinculado a la voluntad; es fácil notar que en la intuición empírica (el mundo empírico como espejo opaco de la voluntad inadecuadamente objetivada), la conciencia conoce propiamente los motivos o fines de su querer individual, pero no su propio querer, la voluntad como su esencia. De la misma manera, en la contemplación estética de las ideas, el genio "vê nas ideias a vida **como um todo, ou seja, como espelho de sua vontade de vida**. Para isso o possibilita uma medida especial de "clareza de consciência" [*Besonnenheit*]"[585]. Esta voluntad de vivir es el carácter inteligible que, como correctamente resalta Koßler, es el verdadero sentido de la separación entre fenómeno y cosa en sí en la filosofía de Schopenhauer[586]. Aquí la *Besonnenheit* hace referencia a la capacidad de **aprehensión comprensiva**[587] de lo múltiple ("casi todas las posibles imágenes de la vida"[588]) que permite al genio observar objetivamente el mundo en su totalidad, y, en esa medida también su propia voluntad. Este es el sentido del autoconocimiento del hombre **en la naturaleza**, no solo como soporte del mundo, sino como idéntico a él en su esencia. Esto conduce a que la contemplación estética sea entendida como" aquietador" de la voluntad, y, como lo vimos al inicio de este acápite en el caso del interés desinteresado, al desarrollo de la ética como negación de la voluntad[589].

Por tanto, la *Besonnenheit*, en general, puede ser entendida como una capacidad de comprensión panorámica. Por un lado, la *Besonnenheit* debe interpretarse en sentido estrictamente instrumental como capacidad abstracta de planeamiento, previsión y acumulación de conocimiento. Esta se encuentra ligada a los motivos y, por tanto, subyugada a la servidumbre de la voluntad individual. Por otro, *Besonnenheit* es la

---

583 Véase aquí pp. 183-184.
584 Véase aquí pp. 149-150.
585 Koßler, Matthias, "«A vida é apenas um espelho» – o conceito crítico de vida em Schopenhauer", *op. cit.*, pp. 29.
586 Koßler, Matthias, "«A vida é apenas um espelho» – o conceito crítico de vida em Schopenhauer", *op. cit.*, pp. 24-25. Respecto al desarrollo cronológico de la noción de cosa en sí y su relación crítica con Kant véase Kamata, Yasuo, *Der junge Schopenhauer*, *op. cit.*, pp. 187-199.
587 Aquí utilizo los términos "aprehensión" y "comprehensión" según la definición propuesta por Kant en *CFJ*, §26, B86.
588 *MVRI*, §36, 119.
589 *MVRI*, §48, 275.

comprensión panorámica intuitiva sobre el reino de lo posible y, según lo hemos visto con Kamata, una capacidad de remontar o de "reminiscencia" a la raíz originaria de las representaciones particulares. En la sección C discutiremos el carácter intuitivo de la idea y analizaremos la relación entre la unidad y la multiplicidad en la contemplación estética. Por ahora, es importante entender que la "reminiscencia" o el regreso a la unidad representacional originaria (la Idea) se realiza necesariamente por medio del ejercicio de la fantasía, que, como vimos en el acápite anterior, es una capacidad de producción y reproducción de cierto tipo representaciones (fantasmas), que se caracterizan por no tener una relación directa con el cuerpo. Con esto, el aparente "quietismo" o pasividad de la estética schopenhaueriana debe quedar descartado[590]. Por el contrario, Schopenhauer se refiere a la contemplación estética como una "cuota de fuerza cognitiva" o un "superávit del conocimiento"[591] que ahora podemos identificar como la actividad "reflexiva" (*besonnen*) como aprehensión comprensiva de las imágenes producidas y reproducidas por la fantasía. En la sección C de este acápite se analiza esta actividad en referencia a la idea del juego de las facultades en la estética de Kant.

La claridad y la nitidez de la conciencia admiten gradaciones que, ahora, podemos interpretar como niveles del autoconocimiento de la voluntad. En tanto que este requiera siempre la mediación de las representaciones, podemos decir que toda forma de

---

[590] La capacidad de aprehensión comprehensiva del hombre, bajo la cual hemos descifrado el sentido racional e intuitivo de la *Besonnenheit*, culmina en la negación de la voluntad bajo la forma del tránsito de la virtud al ascetismo (*MVRI*, §68, 452-453). La renuncia voluntaria y final a la voluntad de vivir tiene su raíz en el conocimiento desligado del principio de individuación. Pero, a diferencia de la contemplación estética, lo que se reconoce no es el carácter representacional del mundo vinculada a la voluntad como intensidad (la intrínseca actividad productiva del sujeto respecto al mundo como representación), sino, más bien, la naturaleza volitiva del mundo disgregada de la representación y expresada como dolor:

> [S]i ante los ojos de un hombre aquel velo de Maya, el *principium individuationis*, se ha levantado tanto que ese hombre no hace ya una diferencia egoísta entre su persona y la ajena sino que participa del sufrimiento de los demás individuos tanto como del suyo propio, y así no solamente es compasivo en sumo grado sino que incluso está dispuesto a sacrificar su propia individualidad tan pronto como haya que salvar con ello a varios individuos ajenos, de ahí se deduce por sí mismo que ese hombre, que se reconoce en todos los seres a sí mismo, su más íntimo y verdadero yo, también considera como suyos los infinitos sufrimientos de todo lo viviente y se apropia así del dolor del mundo entero. Ningún sufrimiento le resulta ya ajeno […]. Lo que él tiene a la vista no es ya el cambiante placer y dolor de su persona tal y como ocurre en el hombre aún sumido en el egoísmo, sino que **todo le resulta igualmente cercano porque ha traspasado el *principium individuationis*. Él conoce el todo, comprende su ser y lo encuentra condenado a un constante perecer, una vana aspiración, un conflicto interno y un sufrimiento permanente; allá donde mira ve hombres y animales que sufren y un mundo que se desvanece.** Y todo eso le resulta ahora tan cercano como al egoísta su propia persona (*MVRI*, §68, 447-448).

La *Besonnenheit* tiene aquí el sentido de una reflexión que permite aprehender el conjunto de todos los seres de acuerdo a su esencia íntima manifestada como sufrimiento. Como se verá más adelante, esta forma de intuición permite comprender el sentido de la identidad del mundo y el sujeto a través del conflicto de la voluntad consigo misma como visión trágica que conduce finalmente a la nulidad del mundo como representación, en favor de la resolución mística de la ética schopenhaueriana. Véase aquí pp. 178, 188-189.

[591] *MVRI*, §36, 219.

conocimiento de la voluntad (incluido el filosófico) es siempre asintótico. En la misma medida, en la contemplación estética no solo se conoce a la esencia como una imagen, sino como una intensidad de la vida, del devenir de los fenómenos o, más exactamente, de la propia actividad del sujeto en la contemplación de las ideas. En ese sentido, entendemos la interpretación de las ideas presentada por Dörflinger:

> Was Ideen kennzeichnet und untereinander differenziert sein läßt, ist somit Intensität der Willensobjektivation; oberhalb der unbelebten Kräfte ist es Intensität der Lebenstätigkeit, d.h. Intensität als Vitalität. Diese letztere ist nicht wie die Intensität des Unbelebten von monotoner Gleichförmigkeit, sondern Erscheinung des Willens als artikulierter und flexibler, je höher die Stufe, um so differenzierter ausgeprägt. Ästhetische Erkenntnis von Ideen bedeutet demnach das anschauende Erkennen einer Willenserscheinung unter dem Aspekt der Intensität bzw. der Vitalität des sich verobjektivierenden Willens[592].

Así, la experiencia estética permite no solo superar el interés de la voluntad en función del cual el mundo empírico adquiere su carácter objetual y externo, sino que devela al sujeto (el enigma infranqueable al horizonte crítico-trascendental), primero, como portador o soporte del mundo[593]: y segundo, en su identidad con el mundo como voluntad; o, más precisamente, el mundo como espejo de la voluntad de vivir. La primera puede desarrollarse dentro de los parámetros propuestos por Kamata para su lectura crítico-trascendental; la segunda solo es posible en el horizonte de la metafísica de la naturaleza. Así, en la estética estos dos horizontes emergen como mutuamente complementarios.

En conclusión, con la diferencia entre el uso inmanente o empírico y el uso trascendental de la razón, como lo presenta Kamata, podemos dar cuenta de la relación entre los distintos sentidos de la *Besonnenheit*, cuya raíz común es la capacidad propiamente humana y racional de observar, abstracta o intuitivamente, un panorama más amplio que el de lo inmediatamente dado. Esto debe comprenderse de acuerdo a las modalidades del conocimiento presentadas por Schopenhauer. Por un lado, el conocimiento inmanente

---

[592] Dörflinger, Bernd, *op. cit*, pp. 66. Aquí podemos finalmente responder a la objeción presentada por Korfmacher respecto a la pretendida imposibilidad de superar la individualidad, dados los grados de claridad de la conciencia, lo que haría del sujeto puro de conocimiento meramente un caso ideal y condenaría a la estética de Schopenhauer a la oscuridad mística. Allí, adelantamos que su error estaba en separar al sujeto del objeto de la misma manera que tiene lugar en la percepción o intuición empírica. Lo que debemos tomar en cuenta es que esta separación ya no tiene lugar y que, el sujeto al caer en cuenta de sí mismo como soporte del mundo, lo hace no como un mero recipiente, sino como un agente activo en la constitución del mundo como representación. De ahí que los grados de claridad de la conciencia deban ser entendidos, también, como grados de actividad del sujeto, grados de actividad de su propia voluntad de vivir. Así entendido, el supuesto "suplicio" que el sujeto debe recordar para sentir verdadero placer y que impediría que el sujeto abandone su individualidad, hace, en realidad, referencia a formas de actividad interesadas (por tanto determinadas a un fin que eventualmente conduce a la frustración o al tedio) en contraposición al placer estético que puede ser interpretado de forma negativa o de forma positiva, como veremos más adelante.

[593] *Cf. MVRI*, §34, 213. Véase la nota de página anterior.

obedece a la voluntad dialéctica que se traduce ya en intuición empírica (percepción), ya en acumulación abstracta (conceptos) diseñada de acuerdo a los fines de la voluntad individual. Aquí la razón es propiamente constructora de conceptos, herramienta de la voluntad, en tanto los conceptos son meros medios para la satisfacción y supervivencia de la especie. Por otro lado, el conocimiento desinteresado u objetivo -que constituye una instancia del autoconocimiento de la voluntad- solo es posible, porque el hombre, al estar dotado de razón y a diferencia de los animales, puede liberarse de la inmediatez de la intuición y, a través de la actividad libre (de los fines individuales) de la fantasía remontarse hasta el ideal o modelo de las representaciones particulares. Esto es, la Idea platónica como síntesis originaria, en sentido transcendental; y como unidad originaria de lo múltiple, en el sentido ontológico-metafísico de la estética schopenhaueriana. Aquí, como vimos, la razón trascendental tiene un rol crucial en el reconocimiento del fantasma como Idea, verdadero representante del concepto.

Desde el punto de vista del sujeto empírico, este regreso se presenta como una anticipación o compleción de lo que la naturaleza solo puede presentar de forma imperfecta en los individuos; aun cuando, desde el punto de vista metafísico y trascendental, las Ideas tengan preminencia. Pero, además, la doctrina metafísica de las Ideas permite reconocer en ellas una intensidad o vitalidad que las ordena y diferencia. El reconocimiento de la actividad del sujeto como soporte o portador del mundo en el conocimiento de las Ideas puede, así, entenderse como una "bisagra" que permite vincular y diferenciar la representación (i.e. el mundo como representación) de aquello que en él se manifiesta, la voluntad. En ese sentido, sostendremos al final de este capítulo, la aplicación (*Anwendung*) o actividad estética de las facultades es crucial para el filósofo en la medida que tiene como labor la separación de lo distinto y la unión de lo idéntico.

2.1.3 El Juicio estético[594]

En el presente acápite analizaremos el Juicio en relación a su uso desinteresado como clave para la poesía y el filosofar. Para ello, examinaremos las capacidades poéticas que tienen lugar como desarrollo del Juicio y cómo estas capacidades son también útiles para el filósofo en la construcción de conceptos, específicamente en relación a los recursos poéticos utilizados por Schopenhauer en la designación de la Voluntad como cosa en sí. Argumentaré que el desarrollo del Juicio del poeta compete a un uso trascendental del

[594] Siguiendo la traducción de López de Santa María, utilizo "Juicio" con mayúscula como traducción de *Uteilskraft* para diferenciarlo de "juicio" como traducción de "*Urteil*".

mismo, análogo al uso reflexionante, en contraposición al uso inmanente o de subsunción[595].

Retomemos la afinidad entre arte y filosofía tal como nos indica la Kamata. La concepción de la filosofía como arte (*Philosophie als Kunst*) aparece explícitamente por primera vez en los manuscritos de Schopenhauer en 1814. Allí, Schopenhauer afirma que el filósofo

> Ist Vernunftkünstler: sein Geschäft d.i. seine *Kunst*, ist diese, daß er die ganze Welt, d.i. alle Vorstellungen und auch was in unserm Innern sich findet (nicht als Vorstellung sondern als Bewußtseyn) daß er dies alles *abbilde* für die *Vernunft*, diesem Allem entsprechende *Begriffe* zusammensetze, also *die Welt und das Bewußtseyn in abstracto treu wiederhole*[596].

En esta cita podemos notar algunas de las características que ya se mencionaron respecto a la filosofía: por un lado, la filosofía tiene la labor de reproducir *in abstracto* la esencia del mundo, de la totalidad y de sus partes[597]; por otro lado, la totalidad de los fenómenos es un conjunto demasiado amplio, por ello, el filósofo deberá analizar las representaciones de acuerdo a la condición de posibilidad de la unidad del mundo como representación, esto es la Idea entendida como síntesis originaria de las representaciones[598]. La filosofía como arte se opone a la filosofía como ciencia. Primero, la filosofía como ciencia es entendida por Schopenhauer como la metafísica dogmática pre-kantiana que pretende analizar el mundo de acuerdo a conceptos, y leyes lógicas o meta-lógicas sin considerar al sujeto o considerándolo como un mero objeto más. Schopenhauer califica a este proceder como un juego con conceptos (*Spiel mit Begriffen*)[599]. Segundo, en la medida que Schopenhauer desarrolla y amplía el concepto de voluntad y articula la servidumbre de los conceptos a los fines de la voluntad individual, la crítica de la filosofía como ciencia se dirige hacia el proceder mismo de la voluntad que produce la separación entre sujeto y objeto -lo que conduce a una consideración meramente naturalista, materialista u objetivista del mundo-, y el carácter instrumental de la razón para el conocimiento científico[600]. Los conceptos, sin embargo, son el único material a través del cual el filósofo puede reproducir (*wiederholen*) el mundo y comunicar su esencia. Debemos

---

[595] Cf. *SCRPRS*, §28, pp. 156.
[596] Citado de Kamata, Yasuo, *Der junge Schopenhauer*, *op. cit*., pp. 227.
[597] *Cf. MVRI*, §15, 98. Como ya debe quedar claro, la voluntad como esencia del mundo nunca se conoce directa, sino solo asintóticamente a través de sus objetivaciones, el mundo como representación. En este, se incluyen las ideas como modelos y síntesis originarias de las representaciones particulares.
[598] *Cf.* Kamata, Yasuo, *Der junge Schopenhauer, op. cit*, pp. 227.
[599] *Cf.* Kamata, Yasuo, *Der junge Schopenhauer, op. cit.*, pp. 229.
[600] *Cf.* Kamata, Yasuo, *Der junge Schopenhauer*, *op. cit*., pp. 230-231.

buscar, por tanto, un uso de los conceptos que los despoje de su carácter instrumental, supeditado a la voluntad individual.

Al igual que las otras artes, la poesía tiene

> el propósito de revelar las ideas, los grados de objetivación de la voluntad, y comunicarlas al oyente con la claridad y vivacidad con que las captó el ánimo del poeta. Las ideas son esencialmente intuitivas: por eso, **si en la poesía lo que se comunica inmediatamente con las palabras son meros conceptos abstractos, está claro el propósito de hacer que el oyente intuya las ideas de la vida en los representantes de esos conceptos [las ideas], lo cual solo puede lograrse con ayuda de la fantasía** [*Phantasie*]. Mas para poner esta en movimiento de forma adecuada al fin, los conceptos abstractos, que constituyen tanto el material de la poesía como el de la más árida prosa, han de estar combinados de tal forma que sus esferas se corten sin que ninguno pueda permanecer en su generalidad abstracta sino que sea sustituido en la fantasía por un representante intuitivo que las palabras del poeta van siempre modificando según su intención[601].

El genio es, por tanto, necesario para el poeta en la captación anticipatoria de las ideas que él debe expresar a través de palabras. Las palabras deben activar la fantasía del lector de manera tal que se produzcan fantasmas que, si bien poseen aún la generalidad del concepto, son representaciones completamente individuales. Estas son las ideas en el sentido aquí expuesto:

> **El propósito del poeta al poner en marcha nuestra fantasía es revelarnos las ideas**, es decir, mostrar con un ejemplo qué es la vida, qué es el mundo. **La primera condición para ello es que él mismo lo sepa**: su poesía resultará en función de lo profundo o superficial que sea su conocimiento. Por consiguiente hay innumerables niveles, como en la profundidad y claridad de la captación de las ideas, así también en los poetas[602].

El desarrollo de la claridad y profundidad de la captación de las ideas, como se mostró parcialmente en el primer capítulo y se argumentará en el acápite siguiente, obedece al desarrollo de la voluntad en sus múltiples objetivaciones en los diversos intelectos humanos de acuerdo con el autoconocimiento de la voluntad en el mundo. Ahora, que el poeta pueda elegir y determinar las palabras o conceptos adecuados para producir el efecto deseado compete a la facultad que coordina lo universal y abstracto (los conceptos) con las representaciones particulares. Como vimos, esta capacidad es propiamente el Juicio (*Urteilskraft*) en sus dos modalidades: juicio subsuntivo y juicio reflexivo. La idea, a pesar de su generalidad, es una representación particular que tiene el sello de la generalidad y, como vimos en el acápite anterior, es también una intensidad o vitalidad. El efecto que el poeta debe producir en el lector no deberá ser, por tanto, solo la

---

[601] *MVRI*, §51, 286. El subrayado es mío. Este representante intuitivo de los conceptos, como se adelantó en el anterior acápite y se mostrará en el siguiente, corresponde a la Ideas como fantasma.
[602] *MVRII*, cap. 37, 485. El subrayado es mío.

producción de una imagen en la conciencia, sino, a través del trabajo de la fantasía del receptor, promover o provocar la vitalidad inherente a la Idea que pretende expresar. Para ello, el uso y aplicación de los conceptos por parte del poeta no puede ser una mera reproducción o traducción de una imagen en palabras, sino que los conceptos deber ser "combinados de tal forma que sus esferas se corten sin que ninguno pueda permanecer en su generalidad abstracta"[603].

La filosofía no puede dejar de ser abstracta, pero su material intuitivo no puede ser la simple experiencia empírica, puesto que, primero, esta sería inabarcable entendida como conjunto de percepciones particulares, y, segundo, la percepción se encuentra completamente subordinada a la separación sujeto-objeto y a la ilusión del carácter externo e independiente de las representaciones (las representaciones empíricas son consideradas cosas en sí). El material del filósofo, por tanto, deberá ser la idea, cuyo conocimiento, como vimos en el acápite anterior, no se encuentra subordinado a la separación sujeto-objeto de la misma manera que la percepción. En ese sentido, encontramos una nueva función de la poesía para el filósofo: "La poesía es a la filosofía lo que la experiencia a la ciencia empírica. La experiencia, en efecto, nos da a conocer el fenómeno en el caso individual y a modo de ejemplo: la filosofía pretende enseñar en conjunto y en general la esencia interior de las cosas que allá se encuentra"[604].

Ahora, el modo de proceder del Juicio del poeta en su actividad artística no puede ser la mera subsunción, puesto que esto implicaría partir de conceptos y hacer de la poesía un mero análisis abstracto, un juego con conceptos. La actividad del juicio debe ser reflexiva: aquella que parte del conocimiento intuitivo para depositarlo en conceptos[605]; y, en el caso específico del poeta, determinar sus esferas conceptuales de forma tal que una determinada imagen o relación (aquella elegida y marcada por la razón como adecuada representante del concepto) se produzca en la mente del receptor. Esta idea no solo es la idea de humanidad o el carácter inteligible que es el contenido principal y predilecto de la poesía[606]; sino que precisamente gracias a la amplitud del concepto puede representarse la naturaleza en todas sus objetivaciones:

> Debido a la generalidad del material de que se sirve la poesía para transmitir las ideas, es decir, del concepto, la extensión de su ámbito es muy grande. Toda la naturaleza, las ideas

[603] *MVRI*, §51, 286.
[604] *MVRII*, cap. 37, 487.
[605] *MVRI*, §14, 77
[606] *Cf. MVRI*, §51, 288.

de todos los niveles son representables por ella que, según sea la idea a comunicar, procederá unas veces describiendo, otras narrando y otras representando dramáticamente de forma inmediata[607].

Shapshay llama la atención sobre los problemas que entre los comentadores genera la adhesión schopenhaueriana a los límites del conocimiento y las afirmaciones respecto a la cosa en sí[608]. Por lo visto hasta ahora, es posible notar que la cosa en sí a la que se refiere Schopenhauer no corresponde directamente a la comprensión kantiana de la cosa en sí, y que, más bien, Schopenhauer reformula o interpreta la cosa en sí a fin de formular una metafísica inmanente. Con todo, la denominación de la cosa en sí como voluntad permanece problemática, especialmente si se considera que este concepto debe ser ampliado para dar lugar a la comprensión metafísica de la naturaleza. Es justo preguntar, entonces, qué cualidad específica distingue el recurso al concepto de voluntad de otros conceptos que, formulados en abstracto (substancia, absoluto, etc.), son analizados a través de leyes lógicas a fin de dar cuenta del mundo en su totalidad. Ya hemos adelantado la respuesta al considerar que la filosofía como la entiende Schopenhauer, analiza el mundo representacional en su totalidad para proponer una comprensión general de la experiencia que esté dispuesta a asumir las contradicciones. Este análisis resulta en el develamiento de las condiciones de posibilidad de la experiencia entre las que se cuenta la Voluntad como actividad o acto puro. La pregunta es qué recurso permite extrapolar el concepto de voluntad desde el cuerpo hacia las fuerzas naturales.

Neely considera que el recurso al concepto de voluntad es metafórico en, al menos, una acepción específica: la metáfora incremental. Según esta noción,

> [m]etaphor can fill certain "lexical gaps" by designating that which otherwise would have no name more important, the metaphor is seen as active in the extension of understanding. Metaphor is treated as a fully cognitive vehicle which engenders the expression of insight which cannot be expressed through literal, denotative language. In such instances the subject which the metaphor identifies and describes can *only* be identified and described by means of a metaphor[609].

Considerando que la denominación de la cosa en sí no puede ser un mero concepto abstracto y vacío, Neely sostiene que Schopenhauer toma la denominación de aquello que en la experiencia interna nos es más cercano a nuestra propia esencia para extender

[607] *MVRI*, §51, 287-288. "Vermöge der Allgemeinheit des Stoffes, dessen sich die Poesie, um die Ideen mitzutheilen, bedient, also der Begriffe, ist der Umfang ihres Gebietes sehr groß. Die ganze Natur, die Ideen aller Stufen sind durch sie darstellbar, indem sie, nach Maaßgabe der mitzuteilenden Idee, bald beschreibend, bald erzählend, bald unmittelbar dramatisch darstellend verfährt".
[608] Shapshay, Sandra, *op. cit*, pp. 215-216.
[609] Neely, Steven, *op. cit*, pp. 66.

nuestra comprensión de las representaciones. La extensión del concepto obedecería, así, a la necesidad de hacer consciente al lector de la afinidad entre su propia esencia y la esencia del mundo, que de otra forma permanecería desconocida[610]. Con todo, la extensión y uso metafórico del concepto no es una mera especulación, sino, más bien, la metáfora misma establecería los parámetros de la especulación, generando su propio paradigma filosófico[611].

Shapshay critica la caracterización metafórica de la denominación de la voluntad, pues considera que no resuelve las contradicciones, ya que la cosa en sí no se podría realmente diferenciar de aquello en la experiencia de donde se toma la denominación, y tampoco se entiende en qué sentido el uso de la metáfora filosófica difiere de la metáfora poética[612]. Ella propone que la identificación de la voluntad como cosa en sí obedece a una identificación metonímica:

> A metonymy is […] a figure of speech in which the name of one thing stands for another thing with which it is either closely associated, or with which it is actually contiguous […]. Literary scholars use 'metonymy' to refer not only to the figures of speech but to 'designate the process of association by which metonymies are produced and understood. This involves establishing relations of contiguity between two things; whereas metaphor establishes relationships of similarity between them'[613].

Shapshay resalta la *denominatio a portiori* schopenhaueriana de la voluntad, que, como vimos en el capítulo anterior, designa al género de acuerdo a su especie superior[614], como una metonimia que pretende invitar al lector a sentir por sí mismo "the misterious connection between our wills and the in-itself of the world in general"[615]. En ese sentido, considera Shapshay, el recurso a la voluntad no hace referencia a una mera similitud, ni analogía estructural; sino a una real contigüidad entre la voluntad individual y la Voluntad general. En ese sentido, a través del sentimiento estético -diríamos nosotros, a través de la conciencia de la actividad del sujeto en la captación de las ideas-, la conciencia del sujeto se amplía en correlación con la ampliación del concepto de voluntad en sus distintos grados de objetivación, las ideas[616].

---

[610] Neely, Steven, *op. cit*, pp. 69.
[611] Neely, Steven, *op. cit*, pp. 71.
[612] Shapshay, Sandra, *op. cit*, pp. 216
[613] *Ibídem*.
[614] *MVRI*, §22, 132.
[615] Shapshay, Sandra, *op. cit*, pp. 218.
[616] Shapshay, Sandra, *op. cit*, pp. 219-220.

Paradójicamente, si consideramos lo que, en efecto, dice Schopenhauer acerca de la metáfora en el segundo volumen de *Parerga y Paralipomena*, encontraremos una caracterización que parece unir las dos posturas aquí expuestas:

> Las metáforas son de gran valor en la medida en que **reducen una relación desconocida a otra conocida**. También las metáforas más detalladas que llegan hasta la parábola o la alegoría **son una simple reducción de alguna relación a su representación más simple, intuitiva y palpable. — Incluso la construcción de los conceptos se basa en el fondo en metáforas, por cuanto resulta de la captación de lo semejante y la eliminación de lo diferente en las cosas.** Además, toda comprensión auténtica consiste en último término en una **captación de relaciones** (*un saisir de rapports*): **pero cada relación se captará con mayor claridad y pureza cuando la reconozcamos como idéntica en casos muy diferentes y entre cosas totalmente heterogéneas**. En efecto, mientras yo conozca una relación como existente en un solo caso aislado tendré de ella un conocimiento meramente individual, es decir, solo intuitivo: pero tan pronto como capto la misma relación en dos casos diferentes, poseo un concepto de toda la clase de esa relación y, por lo tanto, **un conocimiento más profundo y completo**[617].

De acuerdo con la cita podemos notar que bajo el concepto amplio de metáfora presentada por Schopenhauer, la metonimia parece ser un tipo de metáfora que, eliminando las diferencias entre cosas heterogéneas, permite caer en cuenta de la identidad de lo múltiple. Interesa comprender que, en efecto, el uso del término “voluntad” obedece a un recurso que propiamente compete a la poética como una forma de metáfora que permite a través de la parte conocida nombrar al todo desconocido. Este recurso se justifica en la intrínseca contigüidad entre la parte y el todo. Esta estrategia permite, en el caso específico de la voluntad, hacer aprehensible la cosa en sí al invitar al lector a captar en el mundo representacional el mismo afán o vitalidad que es inmediatamente conocido en la autoconciencia. De hecho, Schopenhauer considera que en la experiencia estética de la poesía, en particular en la canción, el efecto sobre el estado de ánimo (como movimiento de la voluntad) a través de conceptos (representaciones secundarias de naturaleza primariamente cognitiva) brinda evidencia intuitiva de la identidad entre el sujeto de conocimiento y el sujeto volitivo:

> Quien comparta conmigo la visión del estado lírico expuesta, admitirá también que **se trata del conocimiento intuitivo y poético** de aquel principio establecido en mí tratado sobre el principio de razón y mencionado también en este escrito, según el cual la **identidad del sujeto del conocer con el del querer puede denominarse el milagro κατ' ἐξοχή; de modo que el efecto poético del canto se basa en último término en la verdad de aquel principio**. — En el transcurso de la vida se van separando cada vez más aquellos dos sujetos o, hablando popularmente, el corazón y la cabeza: el hombre separa progresivamente su sensación subjetiva de su conocimiento objetivo[618].

[617] *PPII*, §289, 584. El subrayado es mío.
[618] *MVRI*, §51, 296.El subrayado es mío.

Ahora, ¿en qué sentido se puede hablar de una “captación de relaciones” en la actividad poética y cuál es el rol que allí compete al Juicio? Shapshay llama la atención sobre la influencia de los estudios sobre el estilo y la poética de Baltazar de Gracián en la obra de Schopenhauer. En particular, Shapshay repara en el ingenio (*Witz*) que, para Gracián, es “un acto del entendimiento que exprime la correspondencia que se halla entre los objetos”[619] y que es más laudable e ingeniosa cuando vincula objetos de una forma nueva “no usando de encontrados y partidos conceptos”[620]. De ahí que el ingenio no sea un mero recurso literario, sino una habilidad específica para descubrir relaciones y correspondencias entre objetos y presentarlas de tal forma que “the reader will also feel awe as he reads and discovers the wit”[621]. Ahora, Schopenhauer presenta el ingenio (*Witz*) en el primer libro de *MVR* como una de las formas de lo risible según el cual “en el conocimiento existían previamente dos o más objetos reales o representaciones intuitivas muy diferentes, y se las ha identificado voluntariamente mediante la unidad de un concepto que abarca ambas: esta clase de lo irrisorio se llama *chiste* (*Witz*)”[622]. En el particular caso del ingenio, se enfatiza el uso de los conceptos en la subsunción errónea o inesperada con efecto cómico y se diferencia de la mera ambigüedad y del juego de palabras precisamente porque parte de las representaciones intuitivas e individuales[623].

En el segundo volumen de *MVR*, el ingenio abarca más que el efecto cómico del chiste y se presenta como uno de los grados de la capacidad de comparar intuiciones y conceptos, lo que nos permite mantener siempre a la mano el contenido intuitivo de los conceptos a fin de no hacer de nuestras afirmaciones meras fórmulas vacías de contenido real. En el mejor de los casos, el análisis de conceptos conduce a razonamientos verdaderos sobre el conocimiento ya existente, pero nunca a nuevo conocimiento[624]. Solo en “el intuir, el dejar que las cosas mismas nos hablen, captar nuevas relaciones entre ellas y luego depositar (*absetzen*) todo eso en conceptos para poseerlo con seguridad, eso da nuevo conocimiento”[625]. La comparación de conceptos con intuiciones es el don de algunos que admite, además, distintos grados de perfección: “la gracia, el juicio, la agudeza y el genio”

[619] Gracián citado en Shapshay, Sandra, *op. cit*, pp. 222.
[620] *Ibidem*.
[621] Shapshay, Sandra, *op. cit*, pp. 222.
[622] *MVRI*, §13, 71. Aramayo traduce “*Witz”* por “ingenio” en todos los casos. López de Santa María intercambia, de acuerdo al contexto “*Witz*” como “chiste”, “gracia” o “ingenio”.
[623]*Cf. Ibidem*.
[624]*Cf. MVRII*, cap. 7, 76-77.
[625] *MVRII*, cap. 7, 77.

(*Witz, Urtheilskraft, Scharfsinn, Genie*)[626]. La razón por la que Schopenhauer establece una gradación que incluye capacidades tan heterogéneas será tratada en el siguiente acápite. Por lo pronto es necesario que consideremos que aquí también la forma más perfecta de conocimiento corresponde al genio como captación de las ideas[627]. Esto se puede entender en los términos que ya expusimos de la idea como representante del concepto. Líneas más adelante, Schopenhauer afirmará que el ingenio (*Witz*) y la agudeza (*Scharfsinn*) son manifestaciones [*Aeußerungen*] del Juicio [*Urteilskraft*]: el primero reflexivo y el segundo subsuntivo[628]. Entendemos las dos modalidades del Juicio como necesarias e inherentes a la labor del filósofo al reproducir en abstracto la esencia del mundo. Por un lado, es necesaria la captación de relaciones entre objetos heterogéneos que se abarcan bajo un concepto cuya probidad explicativa no es evidente, lo que puede, en ciertos casos conducir a la risa. Pero, la consideración de la voluntad como actividad o acto puro en la autoconciencia nos permite acercarnos a representaciones muy heterogéneas y pensarlas en contigüidad con nuestra propia naturaleza interna. Es decir, la consideración propiamente metafísica de la voluntad se desarrolla a través de un pensar poético y, en ese sentido, estético. Una vez captada la relación entre la experiencia interna y externa, el desciframiento se expande pensando metonímicamente (eliminando las diferencias a fin de resaltar lo idéntico como contigüidad entre lo múltiple) y de acuerdo a los propios medios de la voluntad (la forma de manifestación que Schopenhauer llama "objetivación") el conjunto de los fenómenos, comprendido como manifestación de su esencia (el mundo como voluntad). Pero por qué o en qué sentido considera Schopenhauer que esta forma de reflexión poética es una forma apropiada para desentrañar el enigma del mundo.

En parte Shapshay ya nos ha proveído de una respuesta al mostrar que el ingenio (en tanto manifestación del Juicio) no es un mero recurso estilístico, sino una capacidad para captar relaciones. Aquí el peso recae en que dichas relaciones no son arbitrariamente establecidas, sino descubiertas en las cosas. Dicho descubrimiento se realiza de acuerdo a la claridad y desarrollo de la conciencia sujeto. Aquí tiene sentido repensar el problema de la metáfora. Según la definición extraída de *Parerga y Paralipomena* líneas arriba, la metáfora para Schopenhauer no es, como la entiende Shapshay, una mera figura literaria, sino, al igual que el ingenio y otras manifestaciones del Juicio, un acto específico del

[626] *Ibidem*.
[627] *Cf. MVRII*, cap. 7, 83-84.
[628] *Cf. MVRII*, cap 7, 98.

pensamiento por el que una relación desconocida se esclarece a través de otra conocida intuitivamente. Esto concuerda con la estrategia general de Schopenhauer en la elección del término "Voluntad" para referirse a la cosa en sí. Shapshay enfatiza la contigüidad sentida entre los distintos niveles de objetivación de la voluntad y su correlato en la expansión e incremento de la claridad de la conciencia en oposición al mero pensar analógico.

Considero que el punto central del debate aquí desarrollado es la forma de referencia que establece Schopenhauer entre las proposiciones filosóficas y el mundo. Especialmente si consideramos la insistencia de nuestro filósofo por no permitir que su estudio se desarrolle como un análisis de meros conceptos y la necesidad de mantener siempre presente el contenido intuitivo de toda afirmación. El problema se funda en una noción restringida de la referencia que se plantea como una mera o ingenua verificación entre las proposiciones y los hechos, versus un uso del lenguaje que puede ser considerado como algo más que un mero acto referencial o significante[629]. Podemos ilustrar esta oposición recurriendo al análisis del "significado" de la obra de arte.

Schopenhauer opone la representación de la idea en el arte a la alegoría (*Allegorie*), que determina una obra de arte como expresión de un concepto. Allí, el significado de la obra es algo distinto a lo que representa, producto de la mediación del concepto[630]. El énfasis recae en el concepto como representación abstracta y no intuitiva. En cambio, la Idea solo puede ser captada intuitivamente en la instancia particular de la conciencia desinteresada que contempla estéticamente. Schopenhauer distingue entre un significado real y un significado nominal de la obra[631]. Este último es el significado alegórico en el que se cuenta el símbolo y el emblema[632]. Este significado, para Schopenhauer, entorpece la contemplación estética de las artes plásticas; "pues en las artes plásticas [la alegoría] conduce desde la intuición dada, el verdadero objeto de todo arte, hasta el pensamiento abstracto"[633]. Pero, en

> **la poesía el concepto es el material, lo inmediatamente dado que se puede muy bien abandonar para evocar una intuición totalmente distinta en la que se alcanza el fin.** En la conexión de un poema puede ser indispensable algún concepto o pensamiento

[629] Müller, Florencia. "La filosofía y lo inefable en la doctrina de la redención schopenhaueriana". Ponencia presentada en el VIII Coloquio internacional Schopenhauer "Schopenhauer, la filosofía y el filosofar" (28 Nov. – 1 Dic. 2017), pp. 10, nota 22.
[630] *Cf. MVRI*, §50, 279.
[631] *Cf. MVRI*, §50, 280.
[632] *Cf. MVRI*, §50, 282.
[633] *MVRI*, §50, 283.

> abstracto que en sí mismo e inmediatamente no sea susceptible de hacerse intuitivo: lo frecuente entonces es llevarlo a la intuición por medio de un ejemplo que se subsuma en él. Eso ocurre ya en toda expresión trópica, como también en las metáforas, comparaciones, parábolas y alegorías, distintas todas ellas únicamente en función de la longitud y detalle de su exposición. Por eso en las artes poéticas las comparaciones y alegorías tienen un efecto excelente[634].

A través de alegorías o conceptos no inmediatamente determinados (que no pueden ser sujeto de una referencia intuitiva inmediata) en la poesía, se puede estimular la fantasía del lector de manera tal que precise entrar en actividad. En la medida en que esta actividad sea la raíz del placer estético, conocimiento y sentimiento se funden de forma tal que la identidad entre sujeto del querer (afectivo y volitivo) y el sujeto de conocimiento queda intuitivamente establecida para la conciencia que contempla estéticamente. Si recordamos el análisis anterior sobre la anticipación de la idea, podemos decir que el concepto en tanto *universalia post rem* solo puede hacer referencia directa a la representación empírica particular. El arte, por el contrario, refiere directamente al universal *ante rem*, la idea como el ideal captado intuitivamente. Pero, la referencia no se puede entender propiamente ni como alegoría, ni como símbolo, sino como reproducción (*Wiederholen*) como una excitación de la fantasía en la que la actividad del espectador juega un rol crucial[635].

El recurso a un referente en el mundo empírico no se aplica al significado de la obra de arte. En ese sentido podemos decir que la obra de arte "muestra" la idea como una invitación o señalamiento a la experiencia estética, que en la mente del genio dio origen a la obra. Si consideramos que para la filosofía también las ideas son objeto de estudio y que este es el punto de coincidencia entre la labor del arte y la filosofía[636], comprenderemos porqué las proposiciones de la filosofía, a pesar de tener contenido intuitivo, no están sujetas a una mera verificación empírica: su contenido intuitivo no son las representaciones particulares, sino la idea, la condición originaria de su unidad. En ese sentido interpretamos que la poesía se relacione con la filosofía como la experiencia con la ciencia. Consideramos que, en vista de lo dicho en este apartado, es posible comprender que las proposiciones de la filosofía, en particular las instancias de la ampliación del concepto de Voluntad, pretenden también "mostrar" o "señalar" la íntima afinidad y contigüidad entre la esencia del mundo y la suya propia. El uso regular de los conceptos en la relación significado/significante es un uso meramente instrumental; los

[634] *MVRI*, §50, 283-284.
[635] *Cf. MVRII*, cap. 34, 465.
[636] *Cf. MVRII*, cap. 34, 463.

conceptos del poeta (y del filósofo) se dirigen a estimular, por medios distintos, la actividad del sujeto. El poeta, como todo artista, estimula la fantasía; el filósofo debe estimular la reflexión. Por lo dicho a lo largo de este apartado, la razón no posee solamente un uso instrumental (dedicado a formación de conceptos y leyes), sino también un uso trascendental, que permite separar lo diferente y unir lo idéntico según la ley de la homogeneidad y especificación[637].

El Juicio muestra su afinidad con la poesía en la medida en que, al menos, una de sus manifestaciones, el ingenio, pertenece al mismo tipo de asociación de ideas que la habilidad poética: la asociación por semejanza o analogía[638]. Ahora, la asociación de ideas, al igual que la fantasía y el recuerdo, se comprende en *SCRPRS* como resultado del influjo de la voluntad en el conocimiento[639]. En el segundo volumen de *MVR*, esta idea queda reafirmada explícitamente:

> La asociación de ideas […] es activada en última instancia, o en lo secreto de nuestro interior, por la voluntad que impulsa a su servidor —el intelecto—, en la medida de sus posibilidades, a enlazar los pensamientos, a evocar lo semejante y lo simultáneo, y a conocer las razones y las consecuencias: pues está entre los intereses de la voluntad el que se piense en general, a fin de estar orientado en lo posible para todos los casos que se presenten[640].

En esta cita, la voluntad a la que se hace referencia es, propiamente, la voluntad individual. Al inicio de este capítulo vimos que también se puede adjudicar a la Voluntad un interés objetivo o un interés desinteresado en la medida que el sujeto sea medio del autoconocimiento de la Voluntad en el conocimiento de las ideas. En el mismo sentido, podríamos decir que la asociación de ideas que sirve al poeta para mostrar la semejanza entre representaciones e invitar al lector a participar de la contemplación de la idea sirve a un interés objetivo de la Voluntad. En esa medida, podríamos hablar de una asociación de ideas desinteresada y de una actividad del Juicio orientada a hacer visible relaciones objetivas entre las representaciones que amplían la claridad de la conciencia. Este, sostendremos más adelante, es el caso de la denominación del mundo como "teatro" que se repite en reiteradas ocasiones a lo largo de la filosofía de Schopenhauer[641]. Pues, como lo sostiene Lerchner:

---

[637] Véase 2.1.1 de este trabajo.
[638] *Cf. MVRII*, cap. 14, 145.
[639] *Cf. SCRPRS*, §44, pp. 209.
[640] *MVRII*, cap. 14, 149.
[641] *Cf. MVRI*, §52, 315; §64, 424; CFK, 337; *MVRII*, cap. 2, 26; y cap. 31, 442.

> Wenn […] die Welt „Theater“ wird, wenn das Mitleid „Wiedererkennen“ und der Wille „sein eigener Zuschauer“ ist; wenn das Genie vom Berge auf das „große, bunte, glänzende Bild“ blickt und der vom Wille freie Intellekt auf die „Logen“ des Schauspielhauses wechselt; dann kann man diese Bilderwahl zwar als wirkungsbedachte Rethorik eines zu seiner Zeit zu wenig Gelesenen stehen lassen oder sie auf der Seite der Metaphern beladenen Formulierungsfreude des Autors Schopenhauer verbuchen. Man kann sich aber auch an der Sensibilität des Philosophen selbst orientieren, der Anregung zur Überleugung daran nahm, dass ihm bei jedem genialen Autor im tiefsten Grunde etwas je Gleichbleibendes egegnet sei, und der daraufhin behauptete, es wäre dort etwas in Hintergrund tätig, auf daa alles Explizierte als „Variation“ rückführbar sei[642].

2.1.4 Del carácter intuitivo de las Ideas

Para terminar el análisis de las facultades en el horizonte de su aplicación o función no instrumental, debemos considerar el rol que tiene el entendimiento, en la medida que a este le compete propiamente la intuición. En el capítulo anterior ya adelantamos que la intuición debe ser entendida como una actividad primaria, inmediata e inconsciente de la constitución de representaciones, en oposición a la abstracción como una actividad secundaria, mediata y, hasta cierto punto, consciente de la constitución de un tipo específico de representaciones, los conceptos[643]. Bajo esta definición, no debe sorprender que la contemplación de las Ideas platónicas pueda también ser considerada una forma de intuición en la medida en que esta es una forma de actividad inconsciente, que, como vimos, no solo es opuesta a la abstracción, sino que tiene por objeto una representación que es incluso anterior a las representaciones empíricas. Esta anterioridad debe ser entendida en el horizonte de la metafísica inmanente de Schopenhauer; esto es, la metafísica dentro de los límites de la filosofía crítica trascendental como el desciframiento de la conexión y sentido del mundo como representación. En última instancia, sostenemos, este es el sentido de la conexión entre macrocosmos y microcosmos propuesto por la filosofía de Schopenhauer[644].

Hemos expuesto el rol de la razón no solamente en el uso instrumental de los conceptos, sino también en el uso trascendental que permite el análisis exhaustivo (según la ley de la homogeneidad y especificidad) de la experiencia de acuerdo a sus condiciones de posibilidad, entre las que se cuenta la idea platónica como síntesis originaria de las representaciones inmediatamente presentes. En ese sentido, como lo sostiene Costanzo, podemos interpretar el carácter intuitivo de las ideas como intuiciones *a priori* en el

642 Lerchner, Thorsten, *op. cit*, pp. 56.
643 Véase aquí pp. 61.
644 *Cf. MVRI*, §29, 139.

mismo sentido que el tiempo o el espacio[645]. Sin embargo, eso solo explica la anticipación de la idea como una capacidad eminente del genio artístico y latente en todo posible sujeto contemplativo. Debemos aún responder por la idea como objeto de intuición en la experiencia estética efectiva; esto es, por la relación entre la representación empírica individual (sea natural o artística) y la idea allí reconocida. Puesto en otras palabras, entendido el lugar que le corresponde a la Idea platónica como síntesis originaria en el horizonte crítico-trascendental del análisis filosófico, cómo le es posible al sujeto contemplativo "rememorar" o alcanzar, a partir de una representación determinada, la Idea platónica como modelo de aquella.

Dörflinger llama la atención sobre la Idea estética kantiana como una intuición de la imaginación (*Anschauung der Einbildungskraft*)[646]. Aquí la imaginación no puede ser entendida en su uso teórico, bajo el registro de la determinación conceptual, sino en la actividad libre del juego entre imaginación y entendimiento[647]. En la medida en que, en la experiencia estética, la imaginación se considere como "productiva y activa por sí misma"[648]; Dörflinger habla de una racionalidad propia de la capacidad intuitiva de la imaginación, cuya manifestación es la Idea estética[649]. Kant define a la idea estética como

> una representación de la imaginación asociada a un concepto dado, la cual está ligada a una multiplicidad tal de representaciones parciales, que no se puede hallar para ellas ninguna expresión que designe un concepto determinado y que deja, pues, pensar a propósito de un concepto mucha cosa innominable [*viel Unennbares*][650].

Esta forma de pensar lo múltiple (representaciones parciales) implica que no toda forma de pensamiento se encuentra determinada por conceptos, más no implica que el juego entre imaginación y entendimiento sea completamente ajeno a la función cognitiva del sujeto. Por el contrario,siguiendo a Dörflinger,

> [d]as ästhetische Spiel von Einbildungskraft und Verstand hat grundlegende Bedeutung in Hinsicht auf Erkenntnis. Es ist das „zum Erkenntnis überhaupt schekliche subjektive Verhältnis", worin die „proportionierte Stimmung, die wir zu allem Erkenntnis fordern" statthat. Diese „Stimmung der Erkenntniskräfte zu einem Erkenntnis überhaupt" ist „diejenige Proportion, welche sich für eine Vorstellung (wodurch uns ein Gegenstand gegeben wird) gebührt, um daraus Erkenntnis" erst „zu machen". Weiter heißt es, daß

645 Costanzo, Jason. *Idea and Intuition: On the perceptibility of the Platonic Ideas in Arthur Schopenhauer*, Lovaina: KU Leuven, 2009, pp. 183-184.
646 *Cf. CFJ*, B240.
647 Dörflinger, Bernd, "Zur Erkenntnissbedeutung der Ästhetik. Schopenhauers Beziehung zu Kant", *op. cit.*, pp. 73.
648 *CFJ*, B69.
649 Dörflinger, Bernd, "Zur Erkenntnisbedeutung der Ästhetik. Schopenhauers Beziehung zu Kant", *op. cit.*, pp. 73.
650 *CFJ*, B197.

„ohne diese, als subjektive Bedingung des Erkennens, das Erkenntnis, als Wirkung, nicht entspringen könnte". Demgemäß ist das ästhetisch freie Spiel von Einbildungskraft und Verstand, das selbst nicht unter dem Präjudiz von Begriffen steht, Bedingung der Möglichkeit begrifflich objektiver Erkenntnis. Daß diese Proportioniertheit der Erkenntnisvermögen überindividuell ist, d. h. demgemäß ist, was Schopenhauer zur Überwindung des partikularen Subjekts hin zum reinen Subjekt der Erkenntnis verlangt, muß kaum eigens betont werden und kann durch einen Verweis auf Kants Begriff eines Gemeinsinns bloß angedeutet werden[651].

Esta forma de actividad libre es la que se encuentra en el corazón no solo de la estética, sino de la teoría del conocimiento de Schopenhauer. Para este, como vimos, el conocimiento no requiere de determinaciones conceptuales; pues, para nuestro filósofo, el conocimiento es objetivo en la medida en que se encuentre supeditado a la separación sujeto-objeto, esto es, a la más general de todas las condiciones del conocimiento[652]. Para Kant, por el contrario, no puede haber conocimiento en la experiencia estética, en la medida se entienden por "objetivas" aquellas representaciones que se determinan por las categorías (los conceptos del entendimiento); la experiencia estética es puramente subjetiva. Con todo, podemos decir que la idea platónica es intuitiva en el mismo sentido en que la idea estética kantiana es intuitiva: como una intuición de la imaginación producto de la actividad "conforme a fin sin fin"; esto es, sin determinación conceptual. La razón, como condición de posibilidad de la idea y del mundo como representación,

gewahrt die Disposition des Anschaulichen Zum Begriff-Werden […]. Begriffe sind zwar bezüglich der anschaulichen Welt „Nachbildung ganz eigener Art, in einen völlig heterogener Stoff", doch ist eine notwendige Beziehung zu diesen Vorstellungen vorauszusetzen, deren Vorstellungen sie sind, um Nachbildungen sein zu können. Anderfalls wären sie als eine andere Klasse von Vorstellungen völlig beziehungslos und könnten nichts Anschauliches wenigstens unter sich begreifen[653].

Esta caracterización del objeto de la intuición en su disposición a la abstracción nos permite entender la coincidencia entre las especies estudiadas por la ciencia y las Ideas. En ese sentido, también, podemos considerar a las Ideas como representantes adecuados de los conceptos (de la ciencia). Para Schopenhauer, quien considera las categorías (los conceptos *a priori* del entendimiento) como un rezago del filosofar dogmático, el conocimiento se realiza únicamente a través de la actividad intuitiva del entendimiento y

[651] Dörflinger, Bernd, „Zur Erkenntnisdebdeutung der Ästhetik. Schopenhauers Beziehung zu Kant", *op. cit*., pp. 73-74
[652] *Cf.* Dörflinger, Bernd, „Zur Erkenntnisdebdeutung der Ästhetik. Schopenhauers Beziehung zu Kant", *op. cit*., pp. 75.
[653] Dörflinger, Bernd, „Zur Erkenntnisdebdeutung der Ästhetik. Schopenhauers Beziehung zu Kant", *op. cit*., pp. 76.

la fantasía. Esta actividad, si bien innata, pues su parte formal (tiempo, espacio y causalidad) reside *a priori* en el intelecto, requiere del ejercicio; pues

> la aplicación de la misma [la parte formal de la intuición] a los datos empíricos no se da de una vez, sino que el intelecto la obtiene sólo por medio de ejercicio y de experiencia. De ahí proviene que los niños recién nacidos, aunque reciben la impresión de la luz, de los colores, no aprehenden realmente los objetos ni se puede decir que ven, sino que a lo largo de las primeras semanas están sumidos en una especie de estupor, que se pierde en cuanto el entendimiento empieza a ejercer su función sobre los datos de los sentidos, mayormente los del tacto y la vista, con lo que el mundo objetivo entra poco a poco en su conciencia[654].

Como lo ha notado Hagashi, la idea platónica, como síntesis originaria, tiene, en este contexto "die transzendentale Funktion, die Identität des räumlichen individuellen Objekts zu garantieren, die in der Vorstellungswelt vermittels des unmittelbaren Objekts (des Leibes) möglich ist"[655]. Recordemos que antes explicamos que la Idea es, por un lado, condición de posibilidad y, por otro, producto de la actividad intuitiva. Por tanto, la Idea no es un a *priori* absoluto, como el tiempo, el espacio y la causalidad, sino la condición de la intuición empírica (no ideal) del espacio, esto es, el espacio determinado por objetos. En ese sentido, la Idea es intuitiva como intuición de la imaginación (al igual que la idea estética kantiana). Esta es, al mismo tiempo, como vimos siguiendo a Kamata, el recurso seleccionado por Schopenhauer como norma de la intuición en reemplazo del esquematismo de los conceptos puros del entendimiento. Así, es posible hablar, para el caso específico de la Idea platónica de Schopenhauer, de una intuición estética *a priori* como norma de toda intuición. En el ámbito específico de la contemplación estética, nos resta indagar 1) en qué sentido el particular presenta la norma intuitivamente y 2) por qué, en el tercer libro, considera Schopenhauer que hay ideas solo de especies, pero no de géneros[656], ni de artefactos[657].

Aquí es necesario que consideremos el aspecto propiamente metafísico de la filosofía de Schopenhauer. En el segundo libro de *MVR*, al final del parágrafo 54, las Ideas son introducidas como "grados de objetivación de la voluntad"[658]. Tan solo unas líneas antes encontramos la razón por la cual el tópico de las ideas es introducido bajo este registro: "la verdadera sabiduría no se consigue midiendo el mundo ilimitado o, lo que sería más

---

[654] *SCRPRS*, §21, pp. 117.
[655] *Cf.* Hagashi, Yukiko. „Schopenhauer zwischen der Transzendetakphilosophie und der Ethik: Eine Betrachtung über das Leiden und die Idee". En: *Jahrbuch der Schopenhauer Gesellschaft 2016*, Schopenhauer-Gesellschaft: Mainz, 2016, pp. 211-220, pp. 215.
[656] *Cf. MVRII*, cap. 29, 418.
[657] *Cf. MVRI*, §41, 249.
[658] *MVRI*, §25, 154.

útil, sobrevolando personalmente el espacio infinito sino, antes bien, **investigando exhaustivamente cualquier ser individual en un intento de llegar a conocer y comprender su ser verdadero y real**"[659]. El conocimiento cabal de un individuo, tal como lo hemos presentado hasta acá, incluso el conocimiento de su esencia íntima (la Voluntad como intensidad o vitalidad de una representación), tiene a la Idea como objeto. Esta pista nos puede ayudar a entender por qué Schopenhauer identifica a las Ideas con las especies y no con los géneros. Por un lado en *SCRPRS*, Schopenhauer afirma que:

> Si se consideran diferentes objetos intuidos, se omite en ellos todo lo que tienen de diferente y se conserva lo que hay de idéntico en todos ellos, éste será el género (*Gattung*) de aquella especie. De esta suerte, el concepto de cada género es el concepto de cada una de las especies conglobadas bajo él, tras haberles quitado todo lo que no contiene a todas las especies. Ahora bien, todo posible concepto se puede concebir como un género; de ahí que sea siempre algo general, y, como tal, no puede ser algo intuible[660].

Aquí Costanzo llama la atención sobre el carácter abstracto de los géneros en contraposición al carácter intuitivo de las especies. Por un lado, es evidente que la ciencia no trabaja únicamente con las especies, sino que, conforme el principio de homogeneidad de la razón, estudia también géneros más amplios y abstractos como el reino vegetal, animal, etc. Sin embargo, no podemos perder de vista que si el objeto directo de estudio de las ciencias fueran los conceptos, entonces, de acuerdo a los parámetros establecidos por Schopenhauer, no podría realmente haber ningún avance en la ciencia en la medida que de los conceptos solo se puede obtener conocimiento ya implícito bajo su dominio. Por tanto, la ciencia tiene por objeto la especie en la medida en que de esta se pueda obtener nuevo conocimiento que, una vez abstraído, puede ser subsumido bajo conceptos más generales. Por otro lado, el conocimiento cabal del individuo solo es posible a través de la especie en la medida que

> through concepts we obtain knowledge of say the *Canis* or 'canine', we yet obtain no further knowledge of the inner nature inherent to the distinction between such species as the *Canis lupus* 'wolf', *Canis latrans* 'coyote', and the *Canis aureus* 'golden jackal', beyond the simple ability to note these differences conceptually. So **concepts offer no knowledge of the actual individual thing within perception**. It offers only general abstractions based upon relations among these. Indeed, were our knowledge limited to concepts, although we would certainly obtain abstract and universal knowledge of the genus of things, that is, of their common relations and differences, **we would yet remain quite ignorant as to the inner nature inherent to each thing**[661].

---

[659] *MVRI*, §25, 153.
[660] *SCRPRS*, §26, pp. 150.
[661] Costanzo, Jason, *op. cit*, pp. 158-159. El subrayado es mío.

La especie, a diferencia del género, permite obtener un conocimiento que, siendo aún general, no se encuentra desvinculado de los individuos y, en ese sentido, puede ser considerado intuible. La posibilidad del conocimiento de la Idea a través del individuo y del individuo a través de la Idea es una característica central de las Ideas. En ese sentido podemos entender que el conocimiento de lo esencial (*das Wesentliche*) en la experiencia estética sea considerado el conocimiento de la especie como Idea[662]: lo esencial aquí no es entendido como la cosa en sí (la Voluntad), sino como el "carácter", el resultado de la suma de todas las relaciones, cuya raíz es la Idea, "el fenómeno completo y perfecto"[663]. Aquí es importante considerar que, en la intuición empírica o percepción, el conocimiento del individuo se encuentra siempre determinado por el principio de razón suficiente, por lo que lo conocido como objeto es meramente una relación (un objeto determinado espacio-temporalmente y vinculado causalmente con otros objetos y con el cuerpo)[664]. La condición de posibilidad de una determinación tal de los objetos es la materia (la unión del tiempo y el espacio a través del principio de razón). De ahí que Schopenhauer considere que

> todo fenómeno de una idea, puesto que en cuanto tal ha ingresado en la forma del principio de razón o en el *principium individuationis*, tiene que presentarse en la materia como una cualidad de la misma. En esa medida, como ya se dijo, la materia es el nexo entre la idea y el *principium individuationis*, que es la forma del conocimiento del individuo o el principio de razón[665].

La exposición "objetiva" de la materia en los complementos al segundo libro de *MVR*, nos puede ayudar a comprender mejor la relación entre la materia, la Idea y la intuición. Allí, Schopenhauer afirma que, en tanto la materia es la actividad en general independiente de la forma específica de su acción; esta no puede ser intuida, sino solo pensada como una abstracción[666]. La percepción, en cambio, se encuentra completamente determinada por la cualidad y forma de los objetos. En ese sentido, la materia, en tanto pura actividad, es la sustancia en relación a la forma específica y determinada del actuar, el accidente[667]. El objeto de percepción es, entonces, el resultado de la unión de forma y materia que es accidental en relación a sus condiciones de posibilidad. Estas condiciones son, por un lado, la materia como "*condición* de la experiencia", "como el sustrato permanente de todos los efímeros fenómenos, o sea, de todas las manifestaciones de las

---

662 *MVRII*, cap. 29, 416.
663 *Ibidem.*
664 *MVRI*, §30, 208.
665 *MVRI*, §43, 252.
666 *MVRII*, cap. 24, 346.
667 *Cf. MVRII*, cap. 24, 346-347.

fuerzas naturales y de todos los seres vivos"[668]; por otro lado, la forma, que es equiparada a la especie (la Idea) sin la cual la materia sería una mera actividad de los cuerpos animales, la sensación[669]. Es decir, las Ideas, a pesar de ser permanentes e inmutables[670], pueden ser consideradas, desde el punto de vista metafísico, junto con la materia, como condición de posibilidad de las múltiples determinaciones. En este sentido, es posible hablar, como lo hemos sostenido a lo largo de nuestro estudio, de una complementariedad entre el análisis crítico trascendental y la metafísica de la voluntad en el pensamiento de Schopenhauer.

Hasta acá nuestro análisis se ha acercado a la metafísica aún bajo el registro del conocimiento de las condiciones de posibilidad de los fenómenos. En el horizonte de la metafísica de la voluntad, la caracterización de la relación entre las Ideas y la materia toma una descripción más familiar y en consonancia con la exposición cuasi-naturalista de la filosofía de Schopenhauer:

> Cuando varios de los fenómenos de la voluntad en los grados inferiores de su objetivación, es decir, en el mundo inorgánico, entran en **conflicto** al pretender cada uno de ellos apoderarse de la materia existente al hilo de la causalidad, de esa **lucha** surge una idea superior que se impone a las más imperfectas existentes hasta el momento, aunque de tal modo que **permite que subsista la esencia de las mismas en forma subordinada**, asumiendo en sí misma un análogo de ella; este proceso sólo es comprensible a partir de la identidad de la voluntad que se manifiesta en todas las ideas y de su **aspiración** a una objetivación cada vez mayor[671].

Aquí, la relación entre la materia y las Ideas, a través de la imagen del conflicto o lucha, pretende dar cuenta de las múltiples fuerzas naturales o Ideas que se pueden manifestar en un mismo individuo. Así, lo que se presenta como más visible en las especie (por ejemplo, en el cuerpo de un individuo animal) no excluye los procesos químicos que actúan en el organismo (por ejemplo, en la digestión), siempre subordinados a los fines de la especie (supervivencia y reproducción). La especie, por su lado, es más que la mera suma de determinaciones;

> porque en modo alguno [el organismo] se trata de un fenómeno provocado por la acción conjunta de tales fuerzas [químicas y físicas], es decir, casual, sino de una idea superior que ha sometido a las inferiores por medio de una *asimilación victoriosa*; porque la voluntad *única* que se objetiva en todas las ideas aspirando a la **máxima objetivación**

[668] *MVRII*, cap, 24, 347.
[669] *Cf. MVRII*, cap. 24, 352.
[670] *MVRII*, cap. 29, 416.
[671] *MVRI*, §27, 172.

> posible abandona aquí los grados inferiores de su fenómeno tras un conflicto entre los mismos, para manifestarse en uno superior y tanto más poderoso[672].

El antagonismo de las ideas en su pugna por la objetivación en la materia se conduce, como ya vimos, de acuerdo a la lógica del afán de la Voluntad por su autoconocimiento. De ahí que Schopenhauer afirme que la "máxima objetivación" se alcanza en el ser humano, quien "considera la naturaleza como un producto para su propio uso"[673]. Es en el hombre, como ya vimos, donde el autoconocimiento de la Voluntad alcanza su más alta claridad, no solo el uso instrumental de las facultades de conocimiento, sino también en el conocimiento desinteresado de la Idea. En el esquema de la lucha de las formas por la materia, aparece, por primera vez, la definición de lo bello:

> Según que el organismo consiga superar en mayor o menor grado aquellas fuerzas naturales que expresan los grados inferiores de objetividad de la voluntad, se convertirá en una expresión más o menos perfecta de su idea, es decir, estará más o menos próximo al *ideal* al que corresponde la belleza en su especie[674].

Schopenhauer nos presenta, entonces, junto a una consideración epistemológica o subjetiva de las facultades en la experiencia estética, una consideración ontológica u objetiva del individuo bello. Eso no nos debe llevar a pensar que la experiencia estética sea posible solo frente a determinados objetos o individuos (ideales). Más bien, ciertos individuos pueden ser considerados como más bellos que otros en función de su idoneidad para la experiencia estética de un sujeto[675]. La liberación del sujeto de la voluntad individual es crucial para la experiencia de lo bello y el placer estético. Así, Schopenhauer llegará a afirmar que "todo es bello mientras no va con nosotros"[676]. El acento, pues, en la experiencia estética de Schopenhauer está puesto en la capacidad cognitiva del sujeto como modo de actividad y receptividad.

Ya vimos cómo el placer estético estaba vinculado, por un lado, con la desindividuación como anulación de las condiciones individuales del querer y, en esa medida, con la comprensión negativa del placer (supresión del dolor). En ese sentido, entendimos la contemplación estética como aquietador (*Quietiv*) de la voluntad. Por otro lado, vimos también que la contemplación estética no es una mera ausencia de actividad y que el placer estético puede ser entendido positivamente como felicidad (*Sälligkeit*) en el reconocimiento de la vitalidad intrínseca a las representaciones que, producto de la unión

---

672 *MVRI*, §27, 173. El subrayado es mío.
673 *MVRI*, §27, 175.
674 *MVRI*, §27, 174.
675 *Cf. MVRI*, §41, 248.
676 *MVRII*, cap. 30, 428.

de sujeto y objeto en la contemplación estética, permiten el reconocimiento de la identidad de la voluntad individual del sujeto y la voluntad objetivada en las representaciones. Esto, como lo nota Dörflinger, genera la apariencia de una contradicción entre dos nociones de placer estético mutuamente excluyentes. Pero, bajo el registro de la actividad como juego, la contradicción puede ser fácilmente resuelta:

> Der vermeintliche Widerspruch, daß zum Quietiv soll dienen können, was selbst Tätigkeit impliziert, wird durch den Begriff der Tätigkeit als Spiel gegenstandslos. Eine Tätigkeit als Spiel entspricht den Erfordernissen des Willens nicht. Sie ist selbstgenügsam, ist auf nichts als ein Ziel außerhalb ihrer selbst abgezweckt, sondern erhält sich in sich selbst. Spiel ist als ein Wirken gedacht, das kein Streben ist. Es liegt darin zwar die Verschiedenheit von mitspielenden Momenten, aber nicht wie in der Tätigkeit des Willens als Entzweiung und Kampf. In der harmonisch spielerischen Tätigkeit liegt kein Grund, den Zustand zugunsten eines anderen aufzugeben. Spiel ist Tätigkeit als Ruhe[677].

La actividad estética misma que produce felicidad (Sälligkeit) corresponde al juego como calma en la medida en que la voluntad no busca en ella nada más que la actividad misma, esto es, sin motivo externo que la determine. Con esto, podemos comprender por qué Schopenhauer considera que los artefactos no presentan una idea que les sea propia. Por un lado, la lucha interna de las ideas por la materia no puede ser sometida completamente en función de una sola Idea. Como lo pone Schopenhauer: no hay una Idea del artefacto, "sino la idea del material al que se le dio una forma artificial. En el lenguaje de los escolásticos se puede formular en dos palabras: en el artefacto se expresa la idea de *su forma substantialis*, no la de su *forma accidentalis*, que no conduce a ninguna idea sino simplemente a un concepto humano del que ha partido"[678]. En última instancia, el problema del artefacto es que puede ser reducido a un mero conjunto de fuerzas naturales y materias primas que han sido artificialmente determinadas. Ahora, el problema no es el mero artificio o arbitrio del creador, sino que, para la creación (y a diferencia del genio), se debe partir de un concepto. Esto es, en su origen, el artefacto se encuentra completamente determinado por una teleología de la voluntad individual que ordena los materiales y las fuerzas de acorde a un fin o motivo también individual[679]. Dicho motivo es externo a la creación misma, por lo que el placer estético positivo (el juego indeterminado como actividad calmada de la voluntad) no tiene lugar.

---

[677] Dörflinger, Bernd, "Zur Erkenntnisdebdeutung der Ästhetik. Schopenhauers Beziehung zu Kant", *op. cit*., pp. 76.
[678] *MVRI*, §41, 249.
[679] Aquí Schopenhauer parece estar refiriéndose a las artes útiles (los artefactos) en oposición a las artes estéticas tal como es presentado por Kant en *CFJ*, B175-177.

Por otro lado, desde el punto de vista subjetivo del placer, podemos decir de los artefactos lo mismo que de las formas no logradas de arquitectura: "las ideas de las propiedades más universales de sus materiales son aún reconocibles en ellos, solo que la forma artificial que se les ha dado **no es una facilidad sino más bien un obstáculo** que dificulta la contemplación estética"[680]. Como ya vimos, y como reconoce Costanzo, en los artefactos (como en toda representación), puede haber una captación estética de las ideas de los materiales. Lo que diferencia los meros artefactos del arte (incluso en la arquitectura considerada como arte bello[681]) es que las artes en efecto reproducen (*wiederholen*) o, como lo hemos presentado, muestran las Ideas; mientras que los artefactos simplemente usan las fuerzas y materiales en función de fines de la voluntad individual externos al objeto[682]. Esta determinación completa del artefacto en función de su utilidad dificulta la contemplación y el placer producto de la actividad como "juego", como fin en sí mismo.

Veamos ahora qué rol asigna Schopenhauer al entendimiento en la contemplación estética. En realidad las menciones del entendimiento en el tercer libro y sus complementos son escasas. En primer lugar, la genialidad es una

> inusual energía del fenómeno de la voluntad que es el individuo genial y se manifiesta en la vehemencia de todos los actos de voluntad; por otra parte, **el predominio del conocimiento intuitivo de los sentidos y el entendimiento**[,] **sobre el abstracto** y, en consecuencia, **la clara orientación a lo intuitivo**, cuya impresión, sumamente enérgica en estos individuos, eclipsa hasta tal punto los incoloros conceptos que el obrar no es ya guiado por estos sino por aquel, con lo que se vuelve irracional: por lo tanto, la impresión del presente es en ellos muy poderosa y los arrastra a la irreflexión, el afecto y la pasión[683].

Aquí es importante notar que Schopenhauer está hablando del carácter del genio y no de sus capacidades cognitivas propiamente[684]. Tal es así que líneas más adelante comienza la comparación entre el genio y la locura. Recordemos que las pasiones del genio son producto del desarrollo de la individualidad; y que, cuando la fuerza cognitiva del intelecto logra desprenderse de su original estado de servidumbre a la voluntad, la individualidad de los afectos y pasiones queda superada en la contemplación estética. Schopenhauer parece, por tanto, referirse al individuo genial y la forma como en su obrar (y no en la captación intuitiva de las Ideas) el predominio de la intuición se manifiesta a través de la actividad perceptiva (la afección de los sentidos y el entendimiento).

---

680 *MVRI*, §41, 249.
681 *Cf. MVRI*, §43, 252.
682 *Cf.* Costanzo, Jason, *op. cit*, pp. 172-173.
683 *MVRI*, §36, 223-224. El subrayado es mío.
684 De hecho es interesante notar que el complemente al §36 en el segundo volumen se llama "Del genio" y que más bien, el complemente titulado "del sujeto puro de conocimiento" correspondería a los §§32 y 34.

Schopenhauer nunca desvincula al entendimiento de su servidumbre a la voluntad. Así, en el particular caso de la visión de la luz, la sensación no afecta inmediatamente a la voluntad (a diferencia de los otros sentidos) y es el entendimiento el que da pie a la afección volitiva:

> [A] diferencia de la afección de los demás sentidos, la visión no es capaz en sí misma, de forma inmediata y por su acción sensorial, de provocar un agrado o desagrado de la *sensación* en el órgano; es decir, no tiene una conexión inmediata con la voluntad, sino que **solo la intuición surgida en el entendimiento** puede tener una conexión tal, que después consiste en la relación del objeto con la voluntad[685].

Al tratar el tema de la escultura, encontramos nuevamente que el entendimiento mantiene la función de vincular causalmente las representaciones:

> Puesto que la belleza constituye junto con la gracia el objeto principal de la escultura, esta gusta de la desnudez y solo soporta la vestimenta en cuanto no oculte las formas. Utiliza el ropaje no como un encubrimiento sino como una representación mediata de la forma, siendo este un modo de representación **que ocupa en gran medida al entendimiento, ya que este no llega a la intuición de la causa —la forma del cuerpo— más que mediante el efecto, que es lo único que se le da inmediatamente**[686].

Finalmente, el entendimiento aparece contrapuesto directamente al genio como origen de dos formas distintas de arte que pueden vincularse a la oposición entre arte y artefacto expuesta líneas arriba:

> La madre de las artes útiles es la necesidad; la de las bellas, la abundancia. Como padre tienen aquellas **el entendimiento**, estas, el **genio**, que es él mismo una clase de abundancia, a saber, la de fuerza cognoscitiva respecto de la cantidad necesaria para el servicio de la voluntad[687].

Incluso en el proceso técnico de la pintura, Schopenhauer enfatiza la capacidad del pintor para separar la sensación de la vista de su causa en la representación empírica:

> El arte del pintor, considerado sólo en la medida en que se propone producir una apariencia de realidad, puede reducirse en último término a saber separar con nitidez dentro de la visión la mera sensación, o sea, la afección de la retina o el único efecto dado inmediatamente, de su causa, es decir, de los objetos del mundo externo cuya intuición no se da más que en el **entendimiento**[688].

Estas son todas las menciones explícitas del entendimiento en el tercer libro y sus complementos. Al referirse al entendimiento, entonces, Schopenhauer no le asigna una aplicación desinteresada o trascendental. Más bien, el entendimiento permanece siempre bajo el mismo registro como una mera capacidad para constituir y relacionar

---

685 *MVRI*, §38, 235. El subrayado es mío.
686 *MVRI*, §47, 270. El subrayado es mío.
687 *MVRII*, cap. 34, 468. El subrayado es mío.
688 *MVRII*, cap. 36, 480. El subrayado es mío.

representaciones a través del principio de razón suficiente. Sostenemos que en la experiencia estética (el conocimiento intuitivo de las ideas) debemos prestar atención a todas las capacidades ya descritas. Por un lado, el entendimiento permanece siempre como una capacidad para producir percepciones particulares, esto es el conocimiento de las múltiples posibles relaciones de los objetos entre sí y con la voluntad individual. Sin esta labor del entendimiento, tampoco sería posible el reconocimiento de las representaciones particulares (naturales o artísticas) en las que la Idea se muestra. Acá debe considerarse los dos aspectos de la experiencia estética: 1) las representaciones son objetivamente bellas de acuerdo al grado de imposición de la Idea sobre la materia, y 2) los sujetos son más o menos susceptibles a la experiencia estética de acuerdo al grado del desarrollo de su intelecto. De ahí que la labor del arte sea, ante todo, facilitar la captación de la Idea, "disipando la niebla" de las contingencias subjetivas y objetivas que impiden la captación inmediata de la Idea[689].

La fantasía, como capacidad productora y reproductora, repite, como en el recuerdo o el sueño, las representaciones individuales ampliando, así, el horizonte intuitivo del genio más allá de las representaciones perceptuales (naturales o artísticas) inmediatamente presentes. Pues, los fantasmas, las imágenes producidas por la fantasía, son propiamente representaciones intuitivas que carecen de contenido material; esto es, no establecen una conexión con el cuerpo que determine al intelecto a aplicar el principio de razón y colocar nuevamente estas representaciones en el espacio (característica de las representaciones empíricas). En ese sentido entendemos que Schopenhauer afirme que

> así como se puede considerar un objeto real de dos formas opuestas: de manera puramente objetiva, genial y captando su idea, o bien de forma vulgar, solo en sus relaciones con otros objetos y con la propia voluntad según el principio de razón, también **podemos intuir una imagen de la fantasía [*Phantasma*] de dos maneras: considerada del primer modo, es un medio para el conocimiento de la idea que la obra de arte comunica**: en el segundo caso, la imagen de la fantasía [*Phantasma*] se emplea para construir castillos en el aire que agradan, engañan momentáneamente y deleitan el egoísmo y el propio capricho; en tal caso, solo se pueden conocer las relaciones de las imágenes asociadas[690].

La caracterización de la Idea como fantasma y como representante adecuado del concepto apunta, como lo nota Costanzo, a una peculiar comprensión del pensamiento que involucra tanto conceptos como imágenes (fantasmas)[691]. Costanzo se equivoca, sin

[689] *Cf. MVRII*, cap. 34, 464.
[690] *MVRI*, §36, 220. El subrayado es mío
[691] *Cf.* Costanzo, Jason, *op. cit*, pp. 217.

embargo, al considerar la Idea como una amalgama de conceptos e intuiciones[692], pues confunde las facultades (razón e imaginación) con sus objetos. Ya vimos que la razón tiene al menos dos funciones importantes de cara a la experiencia estética: por un lado, como condición de posibilidad de la Idea, vimos que la razón no es meramente una facultad para los conceptos al servicio de la voluntad individual, sino la capacidad de la generalidad. Más precisamente, dijimos que **la Idea es la síntesis originaria que se presenta como aquel fantasma en que la razón imprime el sello de la generalidad como modelo de toda percepción**. Por otro lado, vimos que el desarrollo de la razón en el hombre hace posible la superación de la influencia inmediata de las representaciones. Esto se presenta, primero, como una capacidad abstracta del recuerdo y de la proyección del futuro que posibilita la previsión y el actuar conforme a fines. En un sentido moral, dicha capacidad es la *Besonnenheit* como prudencia o moderación. La *Besonnenheit* estética es la capacidad de aprensión intuitiva de los múltiples fantasmas producidos por la fantasía en un solo acto comprehensivo. Aquí el Juicio tiene el rol de buscar la norma en lo múltiple, dicha norma, sin embargo, no es un concepto, sino precisamente la síntesis originaria: aquel fantasma en el que la razón reconoce el sello de la generalidad previamente impuesto. En ese sentido, al igual que la idea estética kantiana, **la Idea platónica de Schopenhauer puede ser entendida como la expresión de la experiencia estética; esto es, la expresión de una actividad dialéctica de lo múltiple y lo general que se desarrolla únicamente a través de la intuición.**

Costanzo considera que la fantasía sola es la esencia del genio, pero esto conduciría a pensar que la genialidad y la locura son un mismo fenómeno[693], de ahí que Schopenhauer considere también a la *Besonnenheit* como característica esencial del genio[694]. Aparece, sin embargo un problema. Como lo nota Costanzo, nos encontramos frente a la paradoja de una intuición que ya no solo supone el entendimiento, sino la razón, como condición de posibilidad: tanto de la formación de su objeto (la idea platónica que se torna posible por la unión de la razón y la imaginación), como de su captación (la *Besonenheit* como capacidad para la aprehensión comprensiva de lo múltiple). ¿Deberíamos entonces pensar en alguna forma de "intuición racional" ya sea como intuición mística o como intuición intelectual, que precisamente Schopenhauer rechaza en sus contemporáneos?

[692] *Cf.* Costanzo, Jason, *op. cit*, pp. 219.
[693] *Cf. MVRI*, §36, 226-227.
[694] *Cf. MVRII*, cap. 31, 436.

La clave está en comprender que, si bien el análisis filosófico de Schopenhauer requiere de la división de las facultades (razón, Juicio y entendimiento) en favor de la exhaustividad teórica de la filosofía en el horizonte del análisis trascendental de la experiencia; la comprensión metafísica de la Voluntad nos permite pensar la relación entre entendimiento y razón como momentos o grados del desarrollo del sujeto de conocimiento. Así, en la comprensión metafísica u "objetiva" de las facultades cognitivas en el segundo libro de *MVR*, razón y entendimiento ya no aparecen contrapuestos, sino que la razón es "una potencia más elevada del conocimiento intuitivo" (*eine höhere Potenz der anschaulichen Erkenntniß*)[695]. Esta relación de contigüidad entre el entendimiento y la razón, entre el conocimiento intuitivo y el conocimiento abstracto, es posible en el horizonte metafísico de la Voluntad objetivada. De ahí que Koßler afirme „dass der Mensch Vernunft hat, macht zwar den Unterschied zu den Tiere aus – und damit scheint Schopenhauer in der Tradition der Aufklärung zu stehen-, aber **dieser Unterschied ist für ihn kein wesentlicher, sondern nur gradueller**"[696]. Esto no implica, evidentemente, que la razón sea una capacidad intuitiva, sino más bien, que la razón (como facultad), al igual que los conceptos, no puede tener aplicación legítima disgregada del conocimiento intuitivo.

Es interesante notar que al referirse a la desindividuación y el conocimiento de la Idea, Schopenhauer no menciona directamente al entendimiento, ni al juicio ni a la razón, sino, más bien, al intelecto. Como lo nota Koßler, Schopenhauer intenta establecer una diferencia estricta entre la función normal del intelecto en la percepción y la actividad del mismo liberada de los fines de la voluntad individual en la contemplación estética; pero

> [a]uch wenn Schopenhauer auf diese Weise versucht, die Erkenntnisformen voneinander zu separieren und sich mit Erläuterungen zum Verhältnis derselben zueinander weitgehend zurückhält, so bleibt auf der anderen Seite doch klar, dass der menschliche Intellekt damit nicht in zwei Stämme zerlegt werden soll. An wenigen Stellen äußert sich Schopenhauer über den Zusammenhang zwischen dem dienstbaren und dem freien Intellekt. Die entscheidende Rolle spielt dabei der Begriff der Besonnenheit; denn der „Grad an Besonnenheit" ist es, der zum freien Erkennen führt[697].

Ya analizamos cómo la *Besonenheit* es condición de posibilidad de la liberación del intelecto y expusimos en qué sentido la *Besonnenheit* puede ser comprendida como una

---

695 *MVRI*, §27, 180.

696 Koßler, Matthias. "«*Der Gipfel* der Aufkläriung». Aufklärung und Besonnenheit meim jungen Schopenhauer". En: *Vernunft der Aufklärunf. Aunfklärung der Vernunft*, Berlin: De Gruyter, 2006, pp. 207-216, pp. 208. El subrayado es mío.

697 Koßler, Matthias, "«*Der Gipfel der Aufklärung»*", op. cit., pp. 209.

capacidad fundamental para la contemplación estética. Pero en qué sentido la *Besonnenheit* se relaciona con el intelecto. La mención del intelecto en *MVR* es, en realidad, tardía y aparece casi exclusivamente en el tercer y cuarto libro. En el segundo volumen de *MVR*, el intelecto aparece ya en las primeras páginas como condición de posibilidad de la realidad empírica, esto es, del mundo representacional[698]. Como lo ha notado Cartwright, Schopenhauer equipara, por momentos, intelecto y entendimiento como condición de posibilidad de la intuición y por ello sería imputable al mundo animal en general[699]. Lo dicho acá respecto a la Idea como condición de posibilidad de las representaciones y del mundo como representación, sin embargo, desafía dicha equiparación cuando consideramos que la razón es condición de posibilidad de la Idea. En el mismo sentido podemos entender la visión objetiva o metafísica del intelecto expuesta en el segundo volumen, que coincidentemente complementa el §27 donde aparece la caracterización de la razón como potencia más elevada del conocimiento intuitivo. En los complementos, Schopenhauer expone el desarrollo del intelecto desde la intuición animal hasta la razón como capacidad del pensamiento abstracto, y ambos son considerados "eflorescencia de la voluntad" en su objetivación en el organismo[700]. Allí también se reafirma lo expuesto en el capítulo anterior respecto al sujeto de conocimiento como una forma secundaria producto de la necesidad de la voluntad por su autoconocimiento[701]. El sujeto de conocimiento es, entonces, la condición de posibilidad del mundo representacional y, al mismo tiempo, condición de posibilidad del autoconocimiento de la voluntad.

En vista de todo lo dicho, nos despistamos, pues, si consideramos al intelecto y al sujeto de conocimiento meramente como una capacidad para intuir o percibir objetos. Más bien, el desarrollo del intelecto enfatiza los grados de claridad de la autoconciencia de la Voluntad a través del sujeto de conocimiento. En este desarrollo aparece, como grado más alto, el genio, a quien es posible la captación del mundo de forma "pura" y "objetiva" según las Ideas[702]. Como ya vimos, en esta captación la escisión sujeto-objeto se desvanece momentáneamente y el sujeto puede sentir su identidad con el mundo como representación en la conciencia de su propia actividad. Esto es, el sujeto reconoce en el mundo representacional su propia voluntad de vivir o, lo que es lo mismo, la voluntad

[698] *Cf. MVRII*, cap. 1, 4.
[699] *Cf.* Cartwright, David, *op. cit*, pp. 88.
[700] *Cf. MVRII*, cap. 22, 312.
[701] *Cf. MVRII*, cap. 22, 313-314.
[702] *Cf. MVRII*, cap. 22, 331.

toma conciencia de sí misma. De ahí que Koßler resalte "dass erst in der Ästhetik, nicht schon in der Methaphysik des Willens, die "Selbsterkenntniß des Willens" Thema ist"[703]. El genio, como ya debe quedar claro, no puede ser atribuido a una capacidad específica, sino al intelecto como conciencia. La *Besonnenheit*, en ese sentido, es una función de la autoconciencia que admite grados. Acá es importante mencionar que la diferencia entre el intelecto animal y el intelecto humano es que el primero vive en el mundo representacional (el mundo **de la** representación); el segundo, como lo sostiene Koßler, según el grado de la *Besonneheit* (entendida ahora como función de la autoconciencia) puede, además, percatarse del mundo **como** representación, esto es, puede tomar conciencia de su participación activa en la constitución del mundo. En ese sentido, podemos entender la contemplación estética (la intuición de las ideas) como una intuición de la identidad del sujeto y el objeto, de la voluntad consigo misma[704]. Ahora pasaremos a considerar la implicancia que la intuición estética tiene como confirmación del idealismo y la superación del miedo a la muerte a través de la consideración teatral de la existencia.

2.2 La teatralidad de la existencia

Al inicio de este capítulo argumentamos que la clave del desinterés estético en la filosofía de Schopenhauer se encuentra en el rompimiento de la ilusión trascendental a través de una forma de intuición (la contemplación estética) que permite suspender la predicación sobre la existencia de los objetos y considerarlos como meros objetos de conocimiento, objetos de una conciencia. En lo que sigue, sostendremos que la contemplación estética (el punto de vista común al arte y la filosofía) repara la ilusión a través de otra forma de ilusión (ilusión estética) que tiene la ventaja de poner al sujeto en la posición de espectador y liberar a los objetos (las ideas platónicas) de la existencia material, que ya no es solo la condición de su individualidad, sino del conflicto inherente de la objetivación individual y mediatizada de la voluntad. En ese sentido, en consonancia con el estudio de Lerchner, sostendremos que el autoconocimiento de la voluntad en la contemplación estética puede entenderse mejor bajo la clave de la mirada teatral de la existencia[705]. Así, lo que realmente se hace patente para el filósofo, al considerar filosóficamente el mundo,

---

703 Koßler, Matthias. „Ästhetik als Aufklärungskritik bei Schopenhauer und Nietzsche". En: *Nietzsche: Radikalaufklärer oder Gegenaufklärer*, Berlin: Akademie Verlag, 2009, pp. 255-262, pp. 258.
704 Quiero agradecer al profesor Jair Barboza por llamar mi atención sobre la coincidencia entre la contemplación estética schopenhaueriana y la intuición intelectual de Schelling como intuición de identidad.
705 *Cf.* Lerchner, Thorsten, *op. cit*, pp. 54.

es la identidad entre aquello que es producido y secundario (el mundo como representación) con la voluntad como su autor (aquello que es primario y espontáneo).

Recordemos nuestro tratamiento de la relación entre el idealismo trascendental y la metafísica de la voluntad en el capítulo anterior. Allí dijimos que los argumentos presentados por Schopenhauer no eran suficientes para responder a la objeción de Trendelenburg. Es decir, los argumentos "ortodoxos" en favor de la dependencia de las representaciones respecto de una conciencia no son suficientes para rechazar la posibilidad de que las condiciones *a priori* de la experiencia (tiempo, espacio y causalidad) correspondan con la naturaleza de la cosa en sí. Sostuvimos que la metafísica de la voluntad nos proveía de una respuesta a dicha objeción en la forma de la exposición genética del desarrollo del sujeto de conocimiento a partir de la Voluntad como acto puro. Esta exposición y su relación con el análisis trascendental pueden ser resumidas de la siguiente manera:

> **[N]uestra consideración [objetiva] del intelecto […], y por ello en gran parte fisiológica, se ajusta a la consideración transcendental del mismo** e incluso en cierto sentido se presenta como **una visión *a priori*** de esta, ya que desde un punto de vista totalmente externo a ella nos permite conocer **genéticamente** y así, como necesario, lo que aquella demuestra de forma puramente fáctica a partir de los hechos de la conciencia. Pues, **de acuerdo con nuestra consideración objetiva del intelecto, el mundo como representación tal y como se extiende en el espacio y el tiempo, tal y como se mantiene y desarrolla legalmente según la estricta regla de la causalidad, es ante todo un simple fenómeno fisiológico, una función del cerebro** que este ejecuta con ocasión de ciertos estímulos externos pero conforme a sus propias leyes. Por lo tanto, se comprende de antemano que lo que se produce en esa función, y por tanto mediante ella y para ella**, en modo alguno pueda ser considerado como la naturaleza de las cosas en sí** que existen independientemente y difieren en todo de ella, sino que solo presente el modo y manera de esa función, que únicamente puede limitarse a recibir una modificación subordinada por parte de lo que existe independientemente de ella y la pone en movimiento en forma de estímulo[706].

Ahora, vimos que el desciframiento del enigma del mundo requería de una aplicación (*Anwendung*) de la reflexión que no podría desarrollarse puramente en el pensamiento abstracto a través del análisis de conceptos, deducciones o inferencias. La resolución de algunos puntos centrales (particularmente del miedo a la muerte como punto de inicio de la filosofía) y la consistencia del pensamiento de Schopenhauer requerían de evidencia intuitiva. Como el lector ya debe sospechar, esta evidencia está íntimamente vinculada con la contemplación estética, entendida como aquella forma de autoconciencia en la que la identidad del sujeto y el objeto, de lo cognoscente y lo conocido, se torna clara a la

[706] *MVRII*, cap. 22, 323.

conciencia. Esto, en la medida que el sujeto no solo conoce la Idea como una imagen, sino también como la intensidad o vitalidad de su propia voluntad en la actividad "anormal" de sus facultades cognitivas. En ese sentido entendemos que Schopenhauer afirme en el tercer libro que "la captación de las cosas por medio y conforme a la mencionada disposición [tiempo, espacio y causalidad] es la *inmanente*: en cambio, **aquella que se hace consciente de la índole del asunto es la *transcendental*·** Esta se obtiene *in abstracto* con la crítica de la razón pura: pero excepcionalmente puede presentarse también de forma intuitiva"[707]. Consideramos que esta cita refiere a la contemplación estética como aquella intuición excepcional en la que el sujeto se vuelve consciente de las condiciones trascendentales del mundo representacional como producto de su propia actividad cognitiva.

Comprender la relación entre la experiencia estética y la reflexión filosófica debe partir por comprender la afinidad entre la filosofía y el arte. En una anotación de 1815 encontramos la correspondencia entre la filosofía y el arte a través de del conocimiento de las Ideas:

> Zum Künstler. Also auch zum Philosophen, machen 2 Eiegenschaften: 1) das Genie, d.i. die Erkenntnis ohne satz vom Grunde, d.i. die Erkenntnis der Ideen. 2) Die druch Karft, Lehre und Uebung gegebene Fertigkeit der Wiederholung jener Ideen in irgend einen Stoff: und diser Stoff sind dem Philosophen die Begriffe[708].

En la cita presentada, la filosofía y el arte parecen ser equiparadas como formas de arte cuya única diferencia sería el material con el que reproducen la Idea. En el tercer libro de *MVR*, como expusimos en el acápite anterior, sin embargo, el arte, en particular la poesía, brinda el material para la filosofía que se relaciona con aquella como la ciencia con la experiencia, el general con el particular. . En *MVR*, Schopenhauer afirmará que la filosofía es "casi tan afín al arte como a la ciencia"[709]. Respecto al cambio de la consideración de la "filosofía como arte" hacia la filosofía como "tan afín al arte como a la ciencia", Koßler anota que dicho cambio compete a la *Besonnenheit* como modo potencia de la razón (que nosotros, siguiendo a Kamata, entendemos como razón trascendental en oposición a la razón instrumental) que hace posible el distanciamiento del conocimiento respecto de la voluntad. Este distanciamiento, sostiene Koßler, se encuentra ya presupuesto en la afirmación de la tesis del idealismo trascendental de Schopenhauer: "El mundo es mi

707 *MVRI*, §31, 204. El subrayado es mío.
708 Cita de Schopenhauer tomada de Korfmacher, Wolfgang, *op. cit*, pp. 168.
709 *MVRII*, cap. 12, 140.

representación"[710]. Ya vimos en qué sentido el desinterés, propio de la estética, apuntaba precisamente a anular la predicación de existencia objetiva e independiente de los objetos con lo que se podía superar la resistencia interna a la tesis idealista. La contemplación desinteresada es una capacidad propia del genio que no solo es adjudicable al artista, sino a todo sujeto susceptible de la experiencia estética, del sentimiento de lo bello y lo sublime[711]. El genio es, por tanto, un requisito necesario de la verdadera reflexión filosófica, si consideramos que la tesis idealista es el punto de inicio (ciertamente parcial y arbitrario) del filosofar[712]. En ese sentido comprendemos que, en reiteradas ocasiones, Schopenhauer llame la atención sobre la afinidad entre el arte y la filosofía a través de la figura del genio[713].

La afinidad de la filosofía con la ciencia nos advierte, no obstante, de no confundir la filosofía como un arte; pues, si los conceptos fueran un simple material, entonces, nada diferenciaría a la filosofía de la poesía. En parte la afinidad entre filosofía y poesía ya ha sido tratada en nuestro análisis del Juicio; y concluimos que mientras la poesía estimulaba la imaginación o fantasía del espectador, la filosofía, además, estimulaba la reflexión del lector, entendida, ahora, como una compleja capacidad de conocer a partir de determinadas representaciones (la idea platónica como fantasma) la totalidad de un fenómeno individual y transformar dicho conocimiento en un saber abstracto depositado (*abgesetzte*) en conceptos[714]. Este conocimiento no puede limitarse a una Idea (género o fuerza) particular, sino a la relación e identidad entre las Ideas. Tal como lo afirma Korfmacher:

> Philosophie geht nicht nur- wie die Kunst- auf das Wessen der Dinge, sondern auch auf ihren Zusammenhang. Sie ist umfassender als die Kunst. Es gibt Resultate der Philosophie, die sich nur abstrakt denken, nicht aber durch Anschauung belegen lassen. Diese markieren die Grenze der uns möglichen Erkenntnis. Auch insofern steht Philosohie über der Kunst, als sie die Kunst selbst noch zum Gegenstand ihrer Reflexion macht[715].

[710] *Cf.* Koßler, Matthias, "Der Gipfel der Aufklärung", *op. cit*., pp. 213.
[711] Cf. *MVRI*, §37, 229.
[712] *Cf. MVRI*, §1, 4-5.
[713] *Cf. MVRII*, cap. 31, 429-430. Hasta aquí habíamos comprendido la afinidad entre al arte y la filosofía a través de la figura del genio enfatizando el conocimiento de las Ideas; de ahora en adelante dicha afinidad debe comprenderse también a través del tópico del desinterés como condición necesaria del conocimiento de las Ideas.
[714] *Cf. MVRII*, cap. 34, 464.
[715] Korfmacher, Wolgang, *op. cit*, pp. 166-167.

Así, por ejemplo, en la experiencia de lo sublime, nuestro conocimiento inmediato a través del sentimiento de que

> la magnitud del mundo que antes nos inquietaba descansa ahora en nosotros: nuestra dependencia de él [que] queda abolida por su dependencia de nosotros […] no viene inmediatamente a la reflexión sino que se muestra como un sentimiento de que en algún sentido (**que solo la filosofía esclarece**) somos uno con el mundo y por eso su inmensidad no nos aplasta sino que nos eleva[716].

Podemos decir que la consideración filosófica y la contemplación estética confluyen al considerar al mundo como arte; esto es, como representaciones que **muestran** las Ideas solo en la medida en que el sujeto de la contemplación pueda superar su individualidad, considerar los objetos de forma objetiva y desinteresada. Pero la reflexión filosófica responde a una pregunta distinta a la de arte: el artista, en particular el poeta, atiende a la pregunta "¿Cómo se ha hecho realmente esto? (*Wie ist es eigentlich beschaffen?*)"; mientras que el filósofo, en la reflexión clara y sostenida, obedece a la pregunta "¿Qué es todo esto? (*Was ist das Alles?*)"[717]. A lo que Schopenhauer se refiera con el sujeto de las preguntas queda explícitamente formulado en la pregunta "¿Qué es la vida?", la cual, nos informa Schopenhauer, es la pregunta a la que responde "toda captación puramente objetiva, es decir, artística, de las cosas"[718]. El arte responde a dicha pregunta a través de la intuición con "una imagen pasajera", "un ejemplo en vez de la regla, no la totalidad que solamente puede ofrecerse en la universalidad del *concepto*"[719]. Esto último es la labor de la filosofía que transforma la sabiduría contenida en el arte en forma potencial, pasajera e implícita en un saber actual, permanente y explícito[720]. Con todo, el lector filosófico no es un mero lector pasivo, sino que la filosofía "pone unos requisitos terribles y difíciles de cumplir, no solo a quienes crean sus obras sino también a los que han de disfrutarlas"[721]. Tenemos, entonces, dos características que diferencian al arte de la filosofía que van más allá del mero uso de los conceptos: por un lado, la filosofía trata de la totalidad del mundo (las Ideas en conjunto), lo que incluye su conexión, su diferencia y su identidad ("la unión de lo idéntico y la separación de lo diferente"); por otro lado, el uso de conceptos no es una mera herramienta o material para el "depósito" del conocimiento, sino el resultado de un esfuerzo reflexivo por hacer permanente aquello

716 *MVRI*, §39, 242-243. El subrayado es mío.
717 *Cf. MVRI*, cap. 31, 431.
718 *MVRII*, cap. 34, 463.
719 *MVRII*, cap. 34, 464.
720 *Ibídem*.
721 *MVRII*, cap. 34, 465.

que en la contemplación estética se da solo de forma pasajera a través de la intuición y el sentimiento.

Ahora, un arte que parece sobrepasar a la filosofía es la música en la medida que "expresa la esencia más íntima de toda vida y existencia en un lenguaje inmediatamente comprensible pero no traducible a la razón"[722]. Esta afirmación está vinculada a la consideración schopenhaueriana de la música como una objetivación inmediata de la voluntad que no requiere de la mediación de las Ideas[723]. Si consideramos que las Ideas son consideradas como los representantes adecuados de los conceptos, entonces entendemos por qué la filosofía no puede alcanzar la maestría de la música y ser una objetivación inmediata de la voluntad. Pues la filosofía requiere siempre la mediación de las representaciones (las Ideas y los conceptos). Con todo, la filosofía debe, al igual que el arte, estimular a su lector, no simplemente en la imaginación, sino en la reflexión que debe permitirnos abarcar las Ideas en su totalidad e identificar su identidad y conexión.

Lerchner llama la atención sobre aquello que la exposición filosófica del mundo como autoconocimiento de la voluntad no puede propiamente proveer: el propio "don" o "artificio" (*Kniff*) del genio (necesario para el arte y la filosofía), esto es la particular forma de captación objetiva o desinteresada del mundo[724]. La clave del develamiento de este artificio, sostiene Lerchner, se encuentra en la comprensión del punto de contacto entre el epistemólogo y el metafísico:

> „die Welt als Selbsterkenntnis des Willens" verrät dem Leser nur das bewusste Ergebnis des poetischen Kniffs, nicht den Kniff selbst. Um ihn aufzudecken, muss man sehen, wie Schopenhauers Blick auf die Welt oszilliert zwischen der kalten Aussage des Epistemologen: „Die Welt ist Vorstellung (des Verstandes)", und der des die Welt auslegenden Metaphysikers, welcher die Summe aus seinem monothematischen Werk zieht mit der Formel: „[D]ie Welt ist die Selbsterkenntnis des Willens"[725].

Ya vimos de qué manera el conocimiento de las Ideas permite conectar, a manera de una bisagra, el mundo como representación y el mundo como voluntad. Con ello, no obstante, no evidenciamos intuitivamente el sentido del "autoconocimiento de la voluntad". Es decir, la aclaración y exposición abstracta de las distintas instancias de conocimiento como instancias del autoconocimiento de la voluntad no nos provee de ninguna imagen o metáfora intuitiva que nos permita entender el cambio de perspectiva del sujeto desde la

[722] *MVRII*, cap. 34, 464.
[723] *MVRI*, §52 302
[724] Lerchner, Thorsten, *op. cit*, pp. 57.
[725] Lerchner, Thorsten, *op. cit*, pp. 58-59.

consideración inmanente a la consideración filosófica o estética. En respuesta a este problema, Lerchner apunta a la imagen de la captación del mundo como teatro, presentada por Schopenhauer para diferenciar al intelecto genial del intelecto normal:

> El intelecto del hombre normal, estrechamente ligado al servicio de su voluntad y así ocupado exclusivamente en la captación de los motivos, puede verse como **el complejo de los hilos con los que se pone en movimiento cada una de esas marionetas en el teatro del mundo.** De ahí nace la seca y grave seriedad de la mayoría de la gente, solo superada por la de los animales, que nunca ríen. En cambio, **al genio, con su intelecto desencadenado, podríamos compararlo con uno de los hombres vivos que representa un papel entre los grandes muñecos de alambre del famoso teatro de marionetas de Milán: él sería el único de entre ellos que lo percibiría todo y que podría así abandonar por un momento el escenario para disfrutar el espectáculo desde el palco: eso es la reflexión genial**[726].

La imagen del mundo como teatro no es, en definitiva, una novedad del pensamiento schopenhaueriano. En particular, llama la atención la afinidad entre la consideración schopenhaueriana del mundo como representación y la consideración del mundo en la tradición barroca de Calderón (autor ampliamente leído y citado por Schopenhauer[727]). En ambos autores se presenta la consideración del mundo, por un lado, como "traumartiges phantastisches Gespint im Kopf"[728], y, por otro, como una obra de teatro, que permite a un tercero (un espectador[729]) captar de forma sensible la realidad[730]. Esta coincidencia nos permite ver que, al igual que en la tradición barroca, la metáfora del mundo como teatro no es solo parte de la técnica argumentativa del autor, sino un recurso constitutivo de la imagen real del mundo[731]. Que Schopenhauer considera, en efecto, al mundo como un teatro, lo prueba su consideración del arte como "el teatro en el teatro" o "la escena en la escena": "Si todo el mundo como representación no es más que la visibilidad de la voluntad, el arte es la explicitación de esa visibilidad, la camera obscura que muestra los objetos en su pureza y permite abarcarlos y reunirlos mejor, el teatro en el teatro, la escena en la escena, como en *Hamlet*"[732].

Ahora, lo que diferencia la comprensión teatral de Schopenhauer de la de Calderón (y el barroco en general) es que "bei Schopenhauer die Entwertung der Welt nicht [se devela] zugleich als "Trost und Theodizee", indem der Spielplan des universallen Theaters kaum

---

726 *MVRII*, cap. 31, 442. El subrayado es mío.
727 *Cf. MVRI*, §51, 299-300.
728 Lerchner, Thorsten, *op. cit*, pp. 61.
729 *Cf. MVRI*, §54, 324.
730 *Cf.* Lerchner, Thorsten, *op. cit*, pp. 62.
731 Lerchner, Thorsten *op. cit*, pp. 60.
732 *MVRI*, §52, 315.

von wohlüberlegter und ausgewogener Reige zeuge“[733]. La visión schopenhaueriana del mundo como teatro incorpora elementos propios de la tragedia (*Trauerspiel*) entendida, en la estética de Schopenhauer como el despliegue en toda la objetividad del “conflicto de la voluntad consigo misma”[734]. Dicho conflicto, que el lector ya debe reconocer como análogo al conflicto de las Ideas por la materia, hace patente que “Una y la misma voluntad es la que en todos ellos [los individuos] vive y se manifiesta, pero sus fenómenos combaten y se despedazan a sí mismos”[735]. La tragedia no solo permite conocer la voluntad en su unidad metafísica, sino en su especificación:

> [E]n este individuo se presenta poderosa, en aquel más débil, aquí está más o menos entrada en razón y suavizada por la luz del conocimiento; hasta que finalmente, en algunos individuos, ese conocimiento, purificado y elevado por el sufrimiento mismo, alcanza el punto en que el fenómeno, el velo de Maya, ya no le engaña; el punto en que la forma del fenómeno, el *principium individuationis* y queda traspasado[736].

Esta caracterización concuerda con la exposición metafísica de la objetivación tanto en los seres carentes de intelecto (minerales y las plantas) como en los seres inteligentes (el reino animal en el que se cuenta el hombre). De ahí que Lerchner considere que la aprehensión del mundo como representación que conduce a la especulación metafísica de la naturaleza sea, propiamente, una aprehensión del mundo como representación trágica:

> Die automatische Gesichtsgebung der Welt als trauriges Schauspiel erst hat Schopenhauers metaphysische Spekulation geleitet, und zwar derart, dass er retroaktiv in Ermanlegung eines guten Grundes für einen weisen Schöpfergott eine konfligierenden monistisch-dynamistische Weltgrundlage hat postulieren müssen. Denn nur die hatte das Potential, hinreichende Erklärung für die eigen triste Apperzeption zu liefern. Die tragodistische Welteerscheinung von steter Selbstverkennung und immerwährender Unersättlichkeit fordert die Struktureigenschaften von Einzigkeit und Begehren, die nur ein unifizierte metaphysischer Wille in der Hinterwelt zu liefern vermag. Eine Welt als Wille scheint schaffentechnisch das Ergebnis einer Welt als Vorstellung. Die Metaphysik der Natur stellt nichts als die nachträgliche Aufarbeitung einer umfassenden Trauerspielererfahrung dar: Die Welt ist nicht Vorstellung, sondern Tragödienvorstellung[737].

El genio artístico (incluido el poeta), que capta, al igual que el filósofo, las formas ideales del mundo, solo puede presentar el conflicto inherente a las representaciones (el conflicto de las Ideas por la materia, de la voluntad por su objetivación) en una figura pasajera y específica a cada forma de arte. Así, la arquitectura presenta el conflicto de los niveles más bajos de la objetivación de la voluntad: la gravedad, la cohesión, la solidez y la

[733] Lerchner, Thorsten, pp. 62.
[734] *MVRI*, §51, 298. *Cf.* Lerchner, Thorsten, *op. cit*, pp. 63.
[735] *MVRI*, §51, 298-299.
[736] *MVRI*, §51, 299.
[737] Lerchner, Thorsten, *op. cit*, pp. 63-64.

dureza[738]. En las artes plásticas, dicho conflicto se conoce solo a través de las Ideas de las especies, que, recordaremos en tanto ideal de belleza es, en realidad, el resultado de la imposición más o menos exitosa de las formas superiores sobre las formas inferiores[739]. En esa medida la Idea de la especie puede también ser entendida como expresión del conflicto de la Voluntad en uno de sus grados de objetivación. Solo la tragedia permite conocer el conflicto de la voluntad de forma explícita; pero, en ese caso, el conflicto se presenta únicamente en la vida y aflicción humana[740].

La consideración del conflicto del mundo en todos los niveles de objetivación (sea orgánico o inorgánico) es aquello que Schopenhauer expresa bajo la consideración del mundo como "autoconocimiento de la voluntad", que se desarrolla en las tres momentos del pensamiento de Schopenhauer como metafísica, estética y ética[741]. Por tanto, será labor del filósofo presentar dicho conflicto en abstracto de acuerdo a la variedad y especificación de sus formas- por un lado, las Ideas como expresión de dicho conflicto; por otro, como metafísica, estética y ética, como momentos del reconocimiento de dicho conflicto-; y de acuerdo a la identidad del fundamento y origen de dicho conflicto- la voluntad en el afán de su objetivación y autoconocimiento. Bajo el registro del teatro, específicamente de la tragedia, Schopenhauer presenta al lector un modo intuitivo de consideración del mundo que permite descifrar el conjunto de los fenómenos de acuerdo a la lucha inherente de los individuos por la existencia.

La comprensión del mundo como tragedia provee al lector de un punto de vista que le permite aprehender de forma intuitiva el mundo como conjunto de todas las representaciones en las que se manifiesta el conflicto de la voluntad. Es decir, desde este punto de vista trágico (y, por ello, estético y artístico), el filósofo puede aprehender intuitivamente el conjunto de las Ideas en su interrelación (la lucha por la materia) y su totalidad (como expresión del conflicto de la voluntad). En ese sentido, el filósofo puede dar cuenta de la diferencia entre la manifestación y lo manifestado, la representación y lo representado; esto es, la diferencia entre aquello que se conoce solo como producto o expresión del conflicto, y aquello que sostiene el conflicto, el afán de la voluntad por su autoconocimiento. Como ya vimos, la adjudicación de un interés "objetivo" a la Voluntad obedece propiamente al interés del intelecto libre de la voluntad individual por el

[738] *Cf. MVRI*, §43, 252-253.
[739] Véase cita 664.
[740] *Cf. MVRI*, §51, 298.
[741] Lerchner, Thorsten, *op. cit*, pp. 70.

conocimiento. Este interés es común al genio y al filósofo en la medida que ambos “trabajan en el fondo para resolver el problema de la existencia”[742]. En ese sentido, podemos afirmar, siguiendo a Korfmacher, que

> [d]ie Philosophie läßt sich wie die Kunst nicht erlenen, beide sind Werk des Genies. Genialität besthet eben darin, im einzelnen stets das Allgemeine zu erkennen[...]. Auch der Philosoph muß, sofern er erkennt, reines Subjekt des Erkennes sein. Mithin kann acuh Philosophie nur vom ‚willensfreien‘ Zustand ausgehen. Entschidend ist aber der Wahrheitsanspruch, den Kunst und Philosophie gemein haben. Beider Intention ist es, das Problem des Daseins zu lösen, das wahre Wesen der Dinge zu erfassen [...]. Denn nur dieses ist von Interesse für den vom Willen befreiten Intellekt, d.h. für das reine Sujekt des Erkennens[743].

En el capítulo anterior ya notamos que la muerte constituye una imposibilidad representativa al sujeto, que pone a este frente al límite de lo representable. El asombro ante la muerte no resulta, por tanto, de la contraposición entre vida y muerte en la experiencia empírica, sino en la imposibilidad misma de representar en absoluto la propia muerte. En el horizonte de la idealidad del mundo como representación es la muerte completamente extraña a la experiencia cotidiana. En ese sentido, considera Kamata, que la muerte “entzieht sich dem gerade heute als stärkste Waffe geltenden berechnenden Denken, da dieses als Werkzeug des Willens zum leben nur empirishe Realität erkennt“[744]. Lo que el intelecto conoce en la realidad empírica son, propiamente hablando, medios de su supervivencia. El temor inmediato a la muerte, que también se presenta a los animales, es un temor ante una amenaza del organismo del individuo en el presente inmediato. Por el contrario, el temor a la muerte que da pie a la filosofía, como vimos, tiene su raíz es un error fundado en la ilusión trascendental del tiempo, a partir del cual, en el ser racional (el hombre), se deduce la realidad del futuro. Este temor genera un conflicto de la voluntad individual que ya no puede, a través del intelecto, consumar su propósito “natural”; esto es representarse motivos, fines o medios de supervivencia. Es decir, frente a este tipo de temor ante la muerte, el intelecto ya ha sobrepasado su función inmanente como mero medio de supervivencia de la especie[745].

En el caso del verdadero filósofo, el temor ante la muerte forma la pregunta por el sentido del ser y de la vida como pregunta por las condiciones de posibilidad del temor mismo.

---

[742] *MVRII*, cap. 34, 463.
[743] Korfmacher, Wolfgang, *op. cit*, pp. 165- 166.
[744] Kamata, Yasuo, “Die transzendentale Idealität der Welt als Vorstellung und die Frage nach dem Tod”. En: *Jahrbuch der Schopenhauer Gesellschaft 2016*, Schopenhauer-Gesellschaft: Mainz, 2016, pp. 83-92, pp. 88.
[745] Kamata, Yasuo, Die transzendentale Idealität der Welt als Vorstellung und die Frage nach dem Tod”, *op. cit*., pp. 89.

Esta pregunta se desarrolla, de acuerdo al análisis presentado en este trabajo, como 1) la pregunta por las condiciones de posibilidad de la representación (en oposición a la muerte como límite representativo); 2) la pregunta por la condición de posibilidad del afecto (el temor como movimiento de la voluntad) y 3) la pregunta por la relación entre la representación y el afecto (el sujeto, que normalmente solo es afectado por el temor a la muerte frente a la representación de un peligro inminente, es afectado por el pensamiento de una idea sin contenido intuitivo). En estas preguntas podemos encontrar el desarrollo del análisis filosófico de Schopenhauer desde el análisis trascendental de la experiencia hasta el desciframiento metafísico de la relación entre representación y Voluntad (el mundo como autoconocimiento de la voluntad).

Vimos que Schopenhauer no solo nos provee del resultado de la reflexión a través de conceptos, sino que construye con imágenes y metáforas una forma de aprehensión intuitiva del mundo, a través de la cual el lector pueda participar de la particular perspectiva que guía la filosofía de Schopenhauer. Dicha perspectiva es la perspectiva trágica que reconoce el conflicto inherente al mundo. Este conflicto no puede ser captado directamente como el conflicto de la Voluntad consigo misma en la naturaleza, sino que es recogido a través de sus expresiones más claras, las Ideas. En ese sentido, es la contemplación estética la que permite conocer la relación entre voluntad y representación como parte del proceso del autoconocimiento de la voluntad, y pensar, bajo el registro de una teleología aparente y empíricamente necesaria, un fundamento libre e indeterminado[746].

El paso del pensamiento a partir de la intuición estética es propio del filósofo más no del artista, pues requiere una "unión de lo idéntico" (la unidad de la Voluntad), que es solo pensable en el uso trascendental de la razón (la ley de la homogeneidad) más no objeto de intuición. De ahí que la negación absoluta de la voluntad, que presupone la comprensión de la unidad de los seres que produce la compasión[747], sea pensable solo de forma negativa como una nada relativa en oposición a una nada absoluta[748]. La comprensión positiva de la negación de la voluntad para la filosofía solo es posible

[746] *Cf. MVRI*, §55, 337-338. Sería interesante en este sentido considerar el lugar de la estética de Schopenhauer en el desarrollo propuesto por Menke entre la consideración teleológica y no-teleológica del sujeto estético. Al respecto véase Menke, Christoph, "Force: Towards an Aesthetic concept of Life". Traducción de Gerrit Jackson. En: *MLN,* Vol. 125, N° 3, Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 2010, pp. 552-570.
[747] *Cf. MVRI*, §68, 447-448.
[748] *Cf. MVRI*, §71, 484.

señalando el estado experimentado como "ascetismo, éxtasis, iluminación, comunión con Dios, etc."[749]. Este estado no es comunicable, pues ya no es un conocimiento bajo el registro de la separación sujeto-objeto[750]. Sin embargo, en el primer y segundo libro de *MVR*, Schopenhauer afirma que la santidad nace de "de lo profundo de la voluntad y su relación con el conocer"[751] y que la autonegación de la voluntad sobreviene como resultado de la liberación del conocimiento que repara ya no en las formas (Ideas), sino sobre la voluntad misma[752]. Aún más Schopenhauer afirmará que la virtud nace del conocimiento intuitivo[753]. En esa línea de pensamiento, encontramos que nuestra comprensión de la autonegación de la voluntad solo es posible en "la envidiable vida de muchos santos y almas bellas entre los cristianos y más aún entre los hindúes y budistas, y también en otras confesiones. Por muy diferentes dogmas que se hubieran inculcado en su razón, a través de sus vidas se expresó de la misma manera el conocimiento interior, inmediato e **intuitivo**, el único del que puede nacer toda virtud y santidad"[754].

No pretendo entrar en los pormenores del pensamiento ético de Schopenhauer. Interesa, sí, señalar que la intuición ética es una posibilidad abierta por Schopenhauer y que permite entender la contemplación estética como una forma de ilusión. Nyemeyr ha llamado la atención respecto al uso que Schopenhauer hace de ciertos conceptos para calificar al estado de contemplación estética. Por un lado, el placer estético se asemeja a un "efímero sueño"[755]; la liberación del conocimiento del servicio a la voluntad individual es comparada a la "dormición y el sueño" y el regreso o recuerdo de las necesidades de la voluntad como el acabamiento del encanto (*Zauber*)[756]. Estas menciones refieren a la contraposición entre la contemplación estética y la realidad empírica, en la medida en que esta es considerada como el plano en el que el infortunio y la felicidad tienen realidad para el individuo. Por otro lado,

> [a]quella **felicidad** de la intuición involuntaria es, finalmente, la que difunde ese encanto tan asombroso sobre el pasado y la distancia, y nos los presenta a una luz tan embellecedora por medio de un **autoengaño**. Pues al hacernos presentes los días pasados

---

[749] *MVRI*, §71, 487.
[750] *Cf. Ibídem*.
[751] *MVRI*, §12, 69.
[752] *Cf. MVRI*, §27, 181-182.
[753] *Cf. MVRI*, §66, 434.
[754] *MVRI*, §68, 452.
[755] *Cf. MVRI*, §57, 370.
[756] *Cf. MVRI*, §38, 233.

> hace tiempo y vividos en un lejano lugar, lo que nuestra fantasía evoca son solamente los objetos y no el sujeto de la voluntad[757].

Esta consideración de la felicidad estética ya no es meramente la anulación de la voluntad individual, sino el conocimiento objetivo de los objetos a través de la fantasía: un autoengaño como actividad cognitiva del sujeto. En ese sentido considera Neymeyr que el sujeto estético se enfrenta al encanto estético como un receptor pasivo de su propia función activa que produce la ilusión estética[758]. El carácter producido de la ilusión estética puede quizá dar una clave de comprensión de la intuición mística del santo en el que en el que la voluntad se conoce a sí misma completa, positiva y perfectamente en su unidad. Es decir, la relación entre el conocimiento estético y el conocimiento moral no es solo una relación de afinidad (una liberación momentánea frente a una liberación absoluta), sino también de contraposición (un conocimiento que valora aún el mundo de las representaciones, las Ideas, como algo real frente a un conocimiento en el que ya no queda "ninguna voluntad: ninguna representación, ningún mundo"[759]).

Con todo, ¿cuál es la ventaja de esta forma de ilusión? Por un lado, para el filósofo, es un medio para el desciframiento del enigma del mundo, una expresión clara y cognoscible del conflicto inherente a las representaciones: señala hacia la unidad de la naturaleza sin poder hacerla plenamente visible. Por otro, permite la disolución de la ilusión trascendental, lo que da pie a una resolución intuitiva del temor a la muerte del cual parte la filosofía. Tal como lo sostiene el mismo Schopenhauer:

> Quien […] se ha absorbido y perdido en la intuición de la naturaleza hasta el punto de no existir ya más que como **puro sujeto cognoscente**, se percata inmediatamente de que él es en cuanto tal la condición, **el soporte del mundo y de toda existencia objetiva**, ya que esta se presenta a partir de entonces como dependiente de la suya […]. **¿Pero cómo podría quien eso siente, considerarse a sí mismo como absolutamente perecedero por oposición a la naturaleza imperecedera?** Antes bien, le conmoverá la conciencia de lo que dice el Upanishad del Veda: *Hae omnes creaturae in totum ego sum, et praeter me alitid ens non est* [**Yo soy todas esas criaturas en su totalidad» y fuera de mí no hay nada**][760].

Este conocimiento será finalmente recogido en conceptos y presentado en la caracterización de la muerte en el tercer libro de MVR y sus complementos. Así, por ejemplo, el mundo conocido a través del prisma de la experiencia estética se presenta

---

757 *MVRI*, §38, 233-234.
758 *Cf.* Neymeyr, Barbara, *op. cit*, pp. 199-200.
759 *MVRI*, §71, 486.
760 *MVRI*, §34, 213.

como un *nunc stans*, un continuo presente[761]. En el cuarto libro, el conocimiento filosófico de la vida revelará que

> **la forma del fenómeno de la voluntad, o sea, la forma de la vida o de la realidad, es solamente el *presente***, no el futuro ni el pasado: estos existen solo en el concepto, se encuentran únicamente en la conexión del conocimiento en la medida en que sigue el principio de razón. Ningún hombre ha vivido en el pasado y ninguno vivirá en el futuro, sino que únicamente ***el presente* es la forma de toda vid**a, pero es también su posesión segura que nunca se le puede arrebatar. El ***presente*** está siempre ahí junto con su contenido: ambos se mantienen seguros y sin vacilar, como el arco iris en la cascada. Pues a la voluntad le es cierta y segura la vida, y a la vida el presente[762].

Aquí tenemos, entonces, por un lado, la perspectiva desde la cual el filósofo rompe con la ilusión del tiempo; y, por otro, el producto abstracto de la reflexión fundada en dicha perspectiva. Esto es, tenemos la respuesta abstracta y racional al error (el temor a la muerte); y la intuición que da contenido efectivo a dicha respuesta. Esta intuición erradica la ilusión trascendental, y opone algo claro (propiamente intuitivo) a algo meramente pensado (la muerte), que ni puede ser claro (porque no es objeto de intuición), ni puede ser distinto (pues es una mera negación de la experiencia intuitiva; es decir, no puede descomponerse en intuiciones)[763]. Quizá esto también pueda ser dicho de la negación de la voluntad, pero en tal caso, como vimos, la evidencia y testimonio de los ascetas, de los místicos y santos permite descomponer algo pensado solo de forma negativa en intuiciones de carácter positivo. Con todo, la negación de la voluntad, conocida solo negativamente, sigue el hilo argumentativo y analítico de la filosofía de Schopenhauer: es una de las instancias del autoconocimiento de la Voluntad. La resolución del pensamiento de Schopenhauer en la ética, como lo nota Koßler, es un paso necesario contra la comprensión de su filosofía como una "estetización" (*Ästhetisierung*) del

---

[761] *Cf. MVRI*, §32, 207.

[762] *MVRI*, §54, 327-328. El subrayado es mío.

[763] En el análisis de la claridad y distinción de los conceptos, Schopenhauer considera que solo las intuiciones pueden ser claras, mientras que los conceptos solo pueden ser distintos. La distinción de un concepto, además, dependerá de su relación con las representaciones claras (las intuiciones). Así. "la distinción de un concepto no solo requiere que se lo pueda descomponer en sus notas características sino también que, en el caso de que estas sean igualmente abstractas, puedan ser a su vez analizadas, y así sucesivamente, hasta que lleguemos al conocimiento intuitivo y nos remitamos a las cosas concretas cuya clara intuición justifica las últimas abstracciones y les asegura realidad tanto a ellas como a las abstracciones superiores que en ellas se basan" (*MVRII*, cap. 6, 9). Con esto, Schopenhauer está tomando una posición inequívoca en favor del proyecto de la estética moderna como búsqueda de la lógica autónoma del conocimiento sensible. Lo que singulariza la postura de Schopenhauer es el giro en la importancia del conocimiento sensible sobre el abstracto, cuya relación ya no es la de oposición o complementariedad, sino la del fundamento (lo primario e inmediato) y lo fundado (lo producido y abstracto). Respecto al lugar e importancia de este debate para la estética véase Soto Bruna, María Jesús. "La "Aesthetica" de Baumgarten y sus antecedentes Leibnizinianos". En: *Anuario Filosófico,* volumen 20, N° 2, Navarra: Universidad de Navarra, 1987, pp. 181-190.

mundo[764]. En ese sentido, Schopenhauer afirma contra el optimismo: "¿Pero es entonces el mundo una linterna mágica [*Guckkasten*]? Esas cosas [las representaciones en el mundo] son bellas de *ver*, pero *ser* ellas es algo totalmente distinto"[765]. De hecho, Schopenhauer contempla la posibilidad de una afirmación consciente de la voluntad de vivir:

> **Un hombre que hubiera incorporado firmemente a su mentalidad las verdades expuestas hasta ahora,** pero que ni por propia experiencia ni por una reflexión continuada hubiera llegado a reconocer el constante sufrimiento como esencial a toda vida; **un hombre que, por el contrario, encontrara satisfacción en la vida, al que le fuera plenamente bien en ella y que al reflexionar tranquilamente deseara que su vida, tal y como la había experimentado hasta entonces, durara eternamente o retornara siempre**; un hombre cuyas ganas de vivir fueran tan grandes que a cambio de los placeres de la vida aguantara voluntaria y gustosamente todas las molestias y penalidades a las que está sometida: **ese hombre se hallaría «con fuertes y vigorosos huesos en la bien asentada y estable tierra» y no tendría nada que temer** […][766].
>
> Finalmente, **en el punto de vista indicado se encontrarían muchos hombres si su conocimiento estuviera acompasado con su querer, es decir, si estuvieran en condiciones de hacerse claros para sí mismos liberándose de toda ilusión**. Pues ese es el punto de vista de la ***total afirmación de la voluntad de vivir*** referido al conocimiento.
>
> Que la voluntad se afirma a sí misma significa: cuando en su objetividad, es decir, en el mundo y la vida, se le ofrece completa y claramente su propio ser como representación, ese conocimiento no obstaculiza en modo alguno su querer sino que precisamente esa vida así conocida es querida por ella, como antes sin conocimiento y en forma de ciego afán, ahora **con conocimiento, consciente y reflexivamente**[767].

La resolución ética de la filosofía de Schopenhauer en la negación de la voluntad puede ser considerada, entonces, por un lado, una decisión consciente del filósofo frente a dos posibilidades y, por otro, una continuación del pensamiento único que guía su filosofía: el mundo es el autoconocimiento de la voluntad.

Pero, quién es este sujeto que filosofa, al que le es necesario ser genio y hombre de ciencia, híbrido de poeta y biólogo; aquel que es espectador (*Zuchauer)*[768], soporte (*Träger*)[769] y actor (*Schauspieler*) [770]en el mundo. Schopenhauer lo aclara desde el principio: estas condiciones son las condiciones del propio lector del *MVR*, quien, desde la introducción, ya ha sido identificado como filósofo[771].

---

[764] Koßler, Matthias, "«*Der Gipfel…*", pp. 261.
[765] *MVRII*, cap. 46, 667.
[766] *MVRI*, §34, 334-335. El subrayado es mío.
[767] *MVRI*, §35, 335-336. El subrayado es mío.
[768] *Cf. MVRI*, §54, 324.
[769] *Cf. MVRI*, §34, 235.
[770] *Cf. MVRI*, §16, 102. El subrayado es mío.
[771] *Cf. MVRI*, Prólogo a la primera edición, X.

Conclusiones

A lo largo de este trabajo hemos analizado la filosofía de Schopenhauer en el marco del idealismo trascendental. En el primer capítulo examinamos los principales argumentos para el idealismo presentados por Schopenhauer y encontramos que estos resultan insuficientes para sostener la tesis del mundo como representación. Particularmente importante en esa sección es la presentación de la objeción de Trendelenburg. Dicha objeción sostiene que el idealismo trascendental, tanto el de Kant como el de Schopenhauer, no repara en la posibilidad de que las condiciones *a priori* de la experiencia sean tanto subjetivas (adjudicables al modo de conocimiento del sujeto), como objetivas (adjudicables a la cosa en sí). Para responder esa objeción señalamos que la postura metafísica de Schopenhauer es un modo particular de comprender la relación sujeto-objeto dentro de los límites del conocimiento propuestos por Kant. Schopenhauer propone una particular teoría metafísica que llama "metafísica inmanente". Esta no se propone sobrepasar la experiencia, sino brindar una aclaración del sentido y conexión de la totalidad de los fenómenos: el mundo como representación. En ese sentido,

> A filosofia, no entendimento schopenhaueriano do pensamento sobre o enigma do mundo, deve ser metafísica. A metafísica para Schopenhauer não é, como disse Nietzsche, um resquício da tradição filosófica, uma "ramificação posterior" da religião, mas constitui o "pensamento que até então nunca existiu", o qual ele reivindica para a sua teoria. Pois para ele é perfeitamente claro que o campo da experiência não pode ser levado mais além como na metafísica tradicional, pré-crítica, através de conclusões sobre fundamentos transcendentes[772].

Esta forma particular de metafísica que comprende la cosa en sí como "lo representado en la representación" nos provee, por un lado, de una respuesta al problema de la afección sensorial al comprenderla en el horizonte de la voluntad como estímulo. Por otro lado, a través de la exposición genética del sujeto de conocimiento, nos permite hacer frente a la objeción de Trendelenburg y argumentar en favor de la exclusividad subjetiva del tiempo, espacio y causalidad. El problema que se presenta entre el análisis trascendental y la exposición metafísica de la Voluntad es, por un lado, la resistencia interna del sujeto a la aceptación de la tesis idealista y, por otro, ofrecer al lector de su perspectiva particular a partir de la cual se desarrolla la reflexión filosófica. Este problema puede ser considerado de cara a la oposición entre lo abstracto y lo intuitivo, o entre el error y la ilusión que se presenta de forma clara en el problema de la muerte como punto de inicio de la filosofía.

---

[772] Koßler, Matthias, "«A vida é apenas um espelho» – o conceito crítico de vida em Schopenhauer", *op. cit.*, pp. 19.

En nuestra investigación, encontramos que el miedo a la muerte que conduce al asombro filosófico es un error fundado en la ilusión trascendental. La muerte es, propiamente hablando, una imposibilidad representativa, pues escapa a la experiencia intuitiva del mundo, la experiencia vivida. Al mismo tiempo, el esfuerzo del intelecto por representar la muerte, permite a la función cognitiva del sujeto distanciarse de su función instrumental como constructora de motivos para la voluntad individual. En ese sentido, la muerte es el problema primario de la filosofía, que enmascara, también, la propia posibilidad de su solución. Con todo, la filosofía debe desarrollar su reflexión en dos niveles: debe dar una repuesta en abstracto al enigma de la existencia (reparar el error de la razón), y debe proveer al lector de los medios necesarios para la superación de la ilusión trascendental. Esto último, sostuvimos, se encuentra en la contemplación estética como conocimiento de las Ideas platónicas, las objetivaciones de la voluntad en la naturaleza.

En el segundo capítulo, aclaramos la reflexión filosófica a través del análisis de las facultades cognitivas en el horizonte de la estética schopenhaueriana. Para ello, es clave entender el problema del desinterés estético como una forma de desindividuación que permite superar la voluntad individual y liberar el intelecto al conocimiento objetivo del mundo. La liberación del intelecto no es una mera ausencia de determinación, sino la ausencia de determinación material, de aquello que conduce a la predicación de existencia objetiva. El desinterés es, por tanto, la clave de la comprensión del mundo como representación. Para ello, el sujeto de conocimiento debe deponer el uso instrumental de sus funciones y ser capaz de conocer el mundo representacional de acuerdo a sus condiciones de posibilidad, esto es, las Ideas como síntesis originarias de las representaciones inmediatamente presentes. En ese sentido, el uso trascendental de la razón (de acuerdo a la ley de homogeneidad y especificidad) y la fantasía son condiciones de posibilidad de la Idea. La razón, además, origina en el hombre la *Besonnenheit* como capacidad de aprehensión de lo múltiple en un solo acto de comprehensivo. Esto se desarrolla ya en abstracto, como prudencia o reflexión, ya intuitivamente, como discernimiento estético. Esto es clave para comprender el análisis trascendental de la experiencia y la metafísica de la voluntad, cuya conjunción da sentido a la estética schopenhaueriana.

El Juicio, como capacidad reflexiva, permite al filósofo, a través de recursos poéticos (como la metáfora y la metonimia) hacer uso de conceptos que permitan mostrar la afinidad o contigüidad entre el hombre y la naturaleza a través de la voluntad y sus formas

(las Ideas). El Juicio, además, es la capacidad de encontrar la regla o norma a partir de lo múltiple. Bajo esta consideración, es posible comprender el proceso de conocimiento de la Idea como un desarrollo excepcional del sujeto cognitivo en el que la fantasía reproduce las representaciones en el recuerdo como fantasmas entre los cuales el Juicio identifica aquel que está signado por la generalidad de la razón, la síntesis originaria y el adecuado representante de los conceptos. En ese sentido, el conocimiento de la Idea es intuitivo como lo son las intuiciones *a priori*. La Idea, además, es expresión primaria de la actividad cognitiva por lo que se opone directamente a la abstracción (y a los conceptos) como actividad y representación secundaria, respectivamente. Finalmente, la consideración metafísica de la Idea obedece a la necesidad de conocer, en el devenir de la naturaleza, la condición subjetiva de las representaciones: el propio sujeto que reconoce su posición como portador del mundo. En este último sentido, las Ideas son expresión del conflicto de las representaciones por la materia.

En relación al conflicto de la naturaleza, se desarrolla la imagen del mundo que Schopenhauer presenta al lector como punto de vista intuitivo en la comprensión de su filosofía: la teatralidad del mundo como tragedia. Este punto de vista, inherentemente estético, permite no solo superar la ilusión trascendental del tiempo, sino reflexionar sobre la verdadera identidad del sujeto y los objetos como expresiones de una misma actividad pura (la Voluntad). Este reconocimiento de la identidad entre sujeto y mundo está ligado al sentimiento y a lo inmediato de la intuición estética, y solo una aplicación abstracta de la razón puede establecer definitivamente la consideración filosófica de la vida. Podemos decir que la filosofía de Schopenhauer se desarrolla tomando como clave de comprensión una consideración estética del mundo y de la existencia, de la que pretende hacer partícipe a su lector. Este es el sentido amplio de la reflexión filosófica schopenhaueriana. Sin embargo, la filosofía de Schopenhauer no se agota en una mera "estetización" del mundo, sino que debe culminar, de acuerdo a la sistematicidad de su pensamiento (el mundo como autoconocimiento de la Voluntad), en un análisis de la posibilidad del obrar práctico del hombre que es, a le vez, afín y contrapuesto a la experiencia estética.

Bibliografía

Siglas de Bibliografía primaria

HN: Schopenhauer, Arthur. *Escritos inéditos de juventud 1808-1818: sentencias y aforismos II.* Traducción y selección de Roberto Aramayo. Pre-textos: Madrid, 1999

MVR I: Schopenhauer, Arthur. *El mundo como voluntad y representación I.* Traducción de Pilar López de Santa María. Madrid: Trotta, 2005.

MVR II: Schopenhauer, Arthur. *El mundo como voluntad y representación II.* Traducción de Pilar López de Santa María. Madrid: Trotta, 2005.

SCRPRS: Schopenhauer, Arthur. *Sobre la cuádruple raíz del principio de razón suficiente.* Traducción de Leopoldo Eulogio Palacios. Gredos: Madrid, 1998.

PFE: Schopenhauer, Arthur. *Los dos problemas fundamentales de la ética*. Traducción de Pilar López de Santa María, Madrid: Siglo XXI, 2009.

CFJ: Kant, Immanuel. *Crítica de la facultad de juzgar*, traducción de Pablo Oyarzún, Caracas: Monte Ávila, 1992.

Bibliografía secundaria:

Ávila Crespo, Remedios. "Metafísica y arte: El problema de la intuición en Schopenhauer". En: Logos. Anales del Seminario de Metafísica XIX, Madrid: Universidad Complutense, 1984, pp. 149-167.

Attwell, John. *Schopenhauer On the Character of the world: The Metaphysics of the Will.* Berkeley: University of California Press, 1995.

Atzert, Stephan. "Zur Rolle der Körperempfindung für Schopenhauers Willensbegriff". En: Koßler, Matthias. *Schopenhuaer und die Philosophien Asiens*, Wiesbaden: Harrossowitz Verlag, 2008, pp. 24-38.

Cardona Suárez, Luis Fernando. "La ascesis liberadora como libertad en el fenómeno en Schopenhauer". En: *Universitas Philosophica*, año 29, n° 59, Bogotá, pp. 211-237.

Cartwright, David. *Historical Dictionary of Schopenhauer's Philosophy*, Oxford: The Scarecrow Press, 2005.

Costanzo, Jason. *Idea and Intuition: On the perceptibility of the Platonic Ideas in Arthur Schopenhauer*, Lovaina: KU Leuven, 2009.

De Oliveira, André Henrique. "Os limites da explicação científica segundo a metafísica imanente de Schopenhauer", Ponencia presentada en *XI Semana Acadêmica do PPG em Filosofia da PUCRS*, Pontificia universidad Católica de Rio Grande del Sur, Porto Alegre, 17 – 19 de Junio 2013. Consultado el 28/06/17 <http://ebooks.pucrs.br/edipucrs/anais/semanadefilosofia/XI/29.pdf>.

Dörflinger, Bernd. "Schopenhauers Philosophie des Leibes". En: *Jahrbuch der Schopenhauer Gesellschaft 2002*, Schopenhauer-Gesellschaft: Mainz, 2002, pp. 43-85.

Dörflinger, Bernd. "Zur Erkenntnisdebdeutung der Ästhetik. Schopenhauers Beziehung zu Kant". En: En: *Jahrbuch der Schopenhauer Gesellschaft 1990*, Schopenhauer-Gesellschaft: Mainz, 1990, pp. 68-78.

Felix Meiner Verlag, “Besonnenheit”. En: *Wörterbuch der philosophischen Begriffe*, Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2013, pp. 103-104.

Gómez Fontecha, Olga Lucía. *Ilusión, represión y liberación en Schopenhauer. Trabajo de grado para optar al título de Magistra en Filosofía*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 2015. Consultado el 06/07/2017 <https://repository.javeriana.edu.co/bitstream/handle/10554/17042/GomezFontechaOlgaLucia2015.pdf?sequence=1 >

Hamlyn, D. W. *The Arguments of the Philosophers.* Routledge: Londres, 1999.

Hayashi, Yukiko, “Die Struktur der Mitleidsethik Schopenhauers in Bezug auf die Transzendentalphilosophie“. Conferencia presentada en VIII coloquio Internacional Schopenhauer „Schopenhauer, la filosofía y el filosofar“(28 Nov. – 1 Dic. 2017).

Hayashi, Yukiko. „Schopenhauer zwischen der Transzendetakphilosophie und der Ethik: Eine Betrachtung über das Leiden und die Idee“. En: *Jahrbuch der Schopenhauer Gesellschaft 2016*, Schopenhauer-Gesellschaft: Mainz, 2016, pp. 211-220.

Jacquette, Dale. “Schopenhauer on Death”. En: *The Cambridge Companion to Schopenhauer*, editado por Christopher Janaway, Cambridge: Cambridge University Press, 2009, pp. 293-317.

Janaway, Christopher. *Self and World in Schopenhauer’s philosophy.* Oxford: Oxford University Press, 1989.

Kamata Yasuo. *Der junge Schopenhauer: Genese des Grundgedankens der Welt als Wille und Vorstellung*. Freiburg/München: Karl Alber, 1988.

Kamata, Yasuo. “Platonische Idee und die anschauliche Welt bei Schopenhauer“. En: *Jahrbuch der Schopenhauer Gesellschaft 1989*, Schopenhauer-Gesellschaft: Mainz, 1989, pp. 84-93.

Kamata, Yasuo, “Die transzendentale Idealität der Welt als Vorstellung und die Frage nach dem Tod”. En: *Jahrbuch der Schopenhauer Gesellschaft 2016*, Schopenhauer-Gesellschaft: Mainz, 2016, pp. 83-92.

Korfmacher, Wolfgang. *Ideen und Ideenerkenntnis in der ästhetishcen Theorie Arthur Schopenhauers,* Freiburg: Centaurus-VerlagGesellschaft, 1991.

Koßler, Matthias. “«*Der Gipfel* der Aufklärung». Aufklärung und Besonnenheit beim jungen Schopenhauer”. En: *Vernunft der Aufklärunf. Aunfklärung der Vernunft*, Berlin: De Gruyter, 2006, pp. 207-216.

Koßler, Matthias. „Ästhetik als Aufklärungskritik bei Schopenhauer und Nietzsche“. En: *Nietzsche: Radikalaufklärer oder Gegenaufklärer*, Berlin: Akademie Verlag, 2009, pp. 255-262.

Koßler, Matthias, “Zur Rolle der Besonnenheit in der Ästhetik Arthur Schopenhauers”. En: *Jahrbuch der Schopenhauer Gesellschaft 2002*, Schopenhauer-Gesellschaft: Mainz, 2002, pp. 119-133.

Koßler, Matthias, “«A vida é apenas um espelho» – o conceito crítico de vida em Schopenhauer”, traducción de Fabrício Coelho. En: ethic@, Florianópolis: Universidade Federal de Santa Catarina, V. 11, n° 2, pp. 17 – 30.

Lerchner, Thorsten. “Die Welt als Vorstellung: Arthur Schopenhauer und der theatralische Bick auf Dasein“. En: En: *Jahrbuch der Schopenhauer Gesellschaft 2013*, Schopenhauer-Gesellschaft: Mainz, 2013, pp. 53-75.

Malter, Rudolph. *Der eine Gedanke: Hinfürung zur Philosophie Arthur Schopenhauer*, Darmstadt: Wissenschaftliche BuchGesellschaft, 1988.

Martínez Rodríguez, José. *Schopenhauer y la crisis del concepto moderno de razón*. Tesis para la obtención del título de doctor en filosofía, Murcia: Universidad de Murcia, 1998.

Mcdermind, Douglas. “The World as Representation: Schopenhauer’s Arguments for Transcendental Idealism”. En: *British Journal for the History of Philosophy*, Routledge: Londres, vol. 11, n° 1, pp. 57-87.

Magee, Bryan. *Schopenhauer.* Traducción de Amaia Bárcena. Cátedra: Madrid, 1991.

Menke, Christoph, “Force: Towards an Aesthetic concept of Life”. Traducción de Gerrit Jackson. En: *MLN,* Vol. 125, N° 3*,* Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 2010, pp. 552-570.

Müller, Florencia. “La filosofía y lo inefable en la doctrina de la redención schopenhaueriana”. Ponencia presentada en el VIII Coloquio internacional Schopenhauer “Schopenhauer, la filosofía y el filosofar” (28 Nov. – 1 Dic. 2017).

Neeley, Steven, *Schopenhauer. A consistent reading*, New York: The Edwin Mellen Press, 2003.

Neymeyr, Barbara. *Ästhetische Autonomie als Abnormität: Kritische Analysen zu Schopenhauers Ästhetik im Horizont seiner Willensmethaphysik,* Berlin: Walter de Gruyter, 1996.

Philonenko, Alexis. *Schopenhauer: una filosofía de la tragedia*, traducción de Gemma Muñoz-Alonso López, Barcelona: Anthropos, 1998.

Rábade Obrado, Ana Isabel. *Conciencia y dolor. Schopenhauer y la crisis de la modernidad*. Madrid: Trotta, 1995.

Räsänen, Petri. *Schopenhauer and Kant’s Trascendental Idealism*. Universituy of Tampere: Tampere, 2005.

Ritter, Joachim. *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1971.

Ruffing, Margit. “Philosophische Erkenntnis bei Schopenhauer”. En: Ingenkamp *et al.* (editores). *Jahrbuch der Schopenhauer-Gesellschaft* 2001. Schopenhauer-Gesellschaft: Mainz, 2001, pp. 51-63.

Shapshay, Sandra. “Did Schopenhauer Neglect the “Neglected Alternative” Objection?” En: *Archiv für Geschichte der Philosophie*, vol. 99, pp. 321-348.

Shapshay, Sandra. “Poetic Intuition and the Bounds of Sense: Metaphor and Metonomy in Schopenhauer’s Philosophy”. En: *European Journal of Philosophy*, Vol. 16, N° 2, Oxford: Blackwell Publishing, 2008, pp. 211-229.

Schöndorf, Harald. "La muerte en la filosofía de Arthur Schopenhauer". En: *Revista Portuguesa de Filosofía. Tomo 65: O Dom, a Verdade, e a Morte: Abordagens e Perspectivas*, Braga: Universidade Católica Portuguesa, 2009, pp. 1193-1204.

Silva, Marcos. "On analogical arguments: organizing logical and conceptual problems in section 18 and 19 of Schopenhauer's *The World as Will and Representation"*. En: *Revista Voluntas: estudos sobre Schopenhauer,* Vol. 2, N° 2, 2016, pp. 185-215.

Soto Bruna, María Jesús. "La "Aesthetica" de Baumgarten y sus antecedentes Leibnizinianos". En: *Anuario Filosófico,* volumen 20, N° 2, Navarra: Universidad de Navarra, 1987, pp. 181-190.

Vandenabeele, Bart. *A Companion to Schopenhauer.* Blackwell Publishing Maden, 2016.

Vandenabeele, Bart. "Aesthetic Disinterestedness in Kant and Schopenhaher". En: *Estetika: The Central European Journal of Aesthetics,* 2012, N° 1, pp. 45-70.

Vasalou, Sophia. *Schopenhauer and the Aesthetic Standpoint: Philosophy as a Practice of the Sublime*, Cambridge: Cambridge university Press, 2013.

Wicks, Robert. "Schopenhauer's *On the Will in Nature*. The Reciprocal Containment of Idealism and Realism". En: *A companion to Schopenhauer.* Blackwell Publishing Maden, 2016, pp. 147-162.

Young, Julian. *Schopenhauer*, Londres: Routledge, 2005.

Zöller, Günter, "Schopenhauer on the Self". En: *The Cambridge Companion to Schopenhauer*, editado por Christopher Janaway, Cambridge: Cambridge University Press, 2009, pp. 18-43.